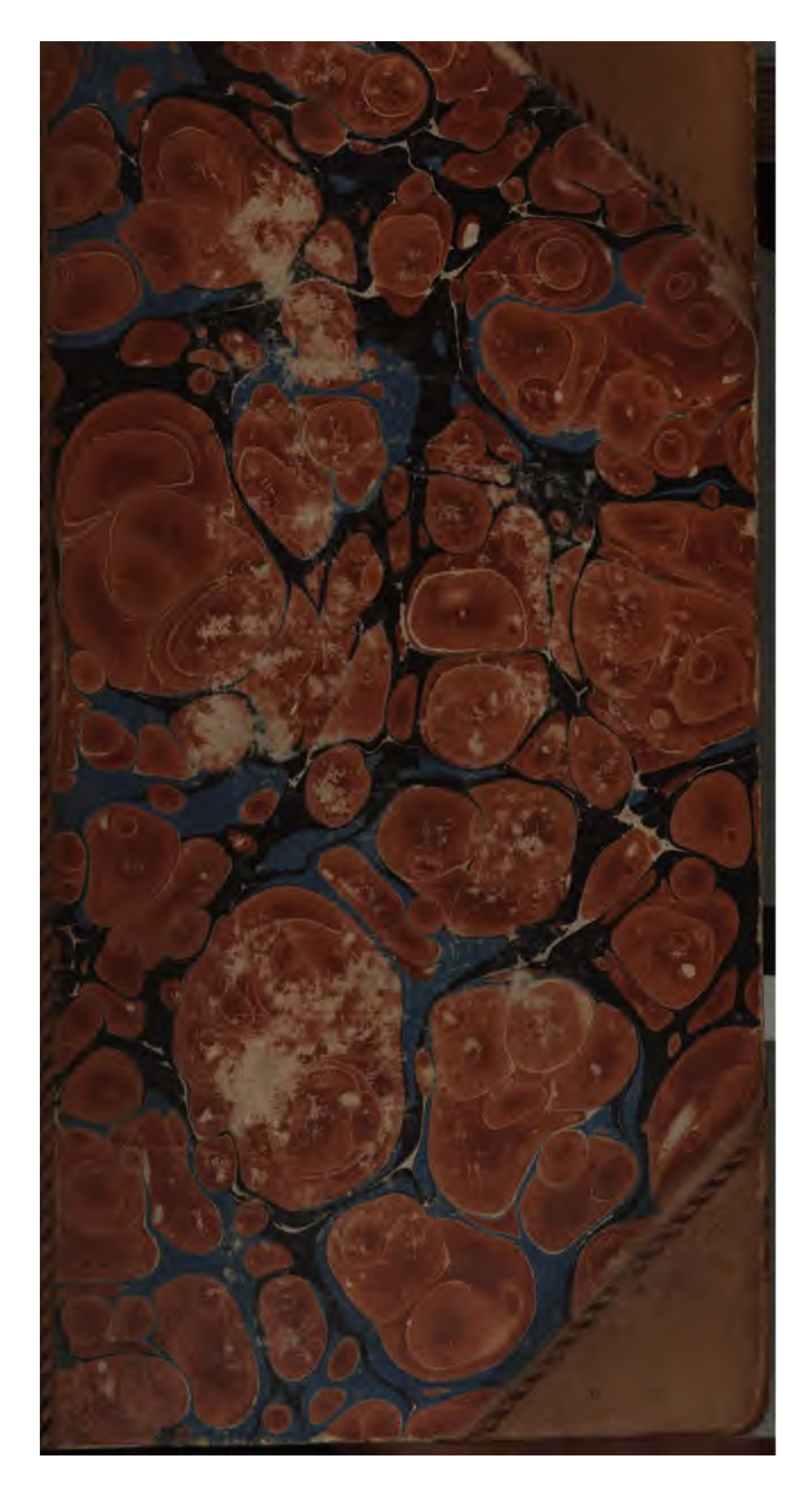








Biblischer Commentar

über

sämmtliche Schriften des Neuen Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen.

Nach dem Tode des Verfassers

fortgesetzt

von

Dr. Johannes Heinrich August Ebrard

und

Lic. August Wiesinger.

Sechster Band.

Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes.

Erste Abtheilung. Der Brief des Jakobus.

Königsberg, 1854.

Bei August Wilhelm Unzer.

Der Brief

des

Jakobus.

Erklärt

von

Lic. J. T. August Wiesinger,
Pfarrer.

Königsberg, 1854.
Bei August Wilhelm Unzer.

Vorrede.

Ich übergebe hiemit als erste Abtheilung des sechsten, nunmehr allein noch rückständigen Bandes des Olshausenschen Commentars zum N. T. meine Bearbeitung des ersten der katholischen Briefe, deren Siebenzahl eben diesen Band füllen soll, der Oeffentlichkeit, mit der Hoffnung, daß, so der Herr will, dieser ersten Abtheilung drei weitere mit den übrigen Briefen und einem Schlußworte über die katholischen Briefe insgesammt in nicht zu langer Frist folgen können.

Auch zu diesen Briefen ist mir ein Heft des seligen Olshausen, von seiner eigenen Hand, behufs seiner Vorlesungen 1824—25 ausgearbeitet, später, wahrscheinlich zu Anfang der dreißiger Jahre, überarbeitet, in Folge dessen stellenweise schwer leserlich und durchweg nur skizzenhaft gehalten, überlassen worden. Ich habe von diesem Manuscripte denselben unabhängigen Gebrauch gemacht,

wie von den Heften zu den in der ersten Abtheilung des fünften Bandes von mir commentirten Briefen, und beziehe mich hier auf das über diesen Punkt, wie über die leitenden Grundsätze meiner fortsetzenden Arbeit an diesem Werke überhaupt, dort in der Vorrede bereits Gesagte.

Außerdem besitze ich — und dies dankbar zu bekennen ist mir Pflicht und Freude zugleich — ein von mir selbst in den Vorlesungen, meines theuern Lehrers, nunmehrigen hohen Vorgesetzten Herrn Oberconsistorialpräsidenten Dr. v. Harleß, über die katholischen Briefe im Winter 1837—38 nachgeschriebenes Heft, das mir, nachdem ich es immer als einen werthen Schatz betrachtet hatte, bei dieser Arbeit nothwendig doppelt werth und wichtig werden mußte. Wie hätte ich, auch ohne zur Benützung desselben autorisirt zu seyn, die längst aus ihm gewonnenen Einsichten verläugnen können und dürfen! Dies sage ich zunächst in Beziehung auf den Brief Jakobi, bei dessen Auslegung ich mich geflissentlich, um nicht als κλεψιλόγος zu erscheinen, der Benützung jenes Heftes im Einzelnen möglichst enthalten habe, ohne doch den Einfluß jener Bearbeitung auf die meinige verläugnen zu können oder zu wollen. Erlaube ich mir bei den folgenden Briefen den Meister kenntlicher hinter seinem dankbaren Schüler hervortreten zu lassen, so hat man das nicht meiner größeren Dreistigkeit, sondern der Liberalität des hochverehrten Mannes zu verdanken, welche mir seitdem die Rechte eines οἰκονόμος über das

Seinige eingeräumt hat, wofür billig ich selbst vor Allen Ihm den herzlichsten Dank hiemit bezeuge. Wie gern und viel ich von meinem verehrten und geliebten Lehrer, Herrn Professor Dr. Hofmann, lerne, tritt in der Bezugnahme auf seinen Schriftbeweis, dieses undurchdringliche, weil aus dem Ganzen der Schrift gebaute, Bollwerk evangelisch-lutherischen Glaubens, bei dem Jakobibriefe namentlich in der Behandlung der Hauptstelle 2, 14 bis 26, wie ich hoffe, deutlich zu Tage.

Was nun die hier zunächst vorliegende Bearbeitung des Briefes Jakobi anlangt, so begleite ich deren Veröffentlichung mit einem zwiefachen Wunsche. Bei der hinsichtlich dieses Briefes noch herrschenden Unsicherheit (man vergl. etwa nur Ritschl und Reuß in ihren bekannten Werken) war es vor Allem mein Streben, und ist es mein Wunsch, zur Feststellung des kritischen Urtheils über den Brief und zur richtigen Auffassung desselben durch meine einleitende Untersuchung und die Auslegung etwas beizutragen; und ich wage zu hoffen, daß meine im Verhältniß ausführlichere Behandlung dieses Briefes, in ihrer freien Zusammenstimmung mit der trefflichen Erörterung desselben in des seligen Schmid eben erst von Dr. Weizsäcker herausgegebenen biblischen Theologie, nicht ganz vergeblich seyn werde.

Aber auch für unsere Lehrpraxis — ich meine zunächst die der evangelisch-lutherischen Kirche, welcher ich angehöre — möchte ich den Brief noch mehr zu Ehren kommen und den Lehrtypus desselben, der wesent-

lich kein anderer als der der Bergpredigt ist und sich keineswegs zu den Lehrtypen der paulinischen und johanneischen Schriften nur wie das Vollkommene zu dem Unvollkommenen, der Anfang zur Vollendung verhält, sondern ein eigenthümliches, organisch in sich geschlossenes Ganze bildet, zu völligerer Anerkennung gelangen sehen. Es wäre nicht wohlgethan, wenn in der Lehrpraxis über dem Gegensatze von Gesetz und Evangelium die Einheit beider, über der elenchthischen Handhabung des νόμος τῆς δουλείας die Handhabung des νόμος τῆς ἐλευθερίας als äußerer Norm des neuen in der Wiedergeburt gepflanzten Lebens, über der Abweisung aller Werke, wo es Herstellung des rechten Verhältnisses zu Gott gilt, die Hinweisung auf die Werke des Glaubens in der Liebe, wo es rechtes Verhalten zu Gott gilt, über der Scheu des alten Menschen vor dem Gesetze die heilige Freude des neuen an demselben, als der göttlichen Norm seines Lebens, nicht zu vollem Rechte und Ausdrucke käme. Dies aber ist es gerade, was wir vor Allem aus dem Briefe Jakobi lernen können und sollen: die richtige Handhabung des Gesetzes der Freiheit, die Handhabung desselben, welche, indem sie den Christen als ποιητής τοῦ νόμου, als ganzen Mann in der unzertrennlichen Einheit des Wissens und Thuns (σοφία), des Glaubens und Lebens (δικαιοσύνη), darstellt, alle Illusionen eines todten, der inneren Lebenswurzel ermangelnden Glaubens zerstört und den untrüglichen Maßstab für alles persönliche Christenthum darreicht. In eben dem Grade,

als die evangelische Kirche das paulinische Zeugniß von der Vollgenüge des lebendigen Glaubens theuer achtet, hat sie Ursache, das Zeugniß des Jakobus von der Ungenüge des todten Glaubens nicht gering zu achten, sondern mit ihm auf das Gesetz der Freiheit hinzuweisen und zu bezeugen, daß die Werke die Aechtheit des Glaubens bewähren, und darum im einstigen Gerichte den Maßstab des Urtheils abgeben werden. — Vorbei an eitler Selbstbespiegelung und selbstvertrauender Werkgerechtigkeit, vorbei aber auch an der sittlichen Trägheit, welche sich über den Mangel an Wachsthum des inneren Menschen mit dem Troste der Sündenvergebung leichthin beruhigt, geht des Christen Weg von der dem Glauben zugerechneten Gerechtigkeit aus aufwärts dem Ziele des vollkommenen Mannes entgegen, allerdings ein Weg stetigen reuigen Glaubens, aber auch ein Weg voll freudiger Erfahrung Christi, der mit der Kraft seiner Auferstehung die Seinigen durchdringt, die in Ihm Alles vermögen. Des Christen Lauf ist nicht ein vergeblicher Anlauf, von welchem er sich mit getäuschter Hoffnung immer wieder auf den Nullpunkt zurückgeworfen sieht; das stetige Bedürfniß der sündentilgenden Gnade schließt den Fortschritt und das Wachsthum nicht aus; auch der Christ stillt, wie Israel in der Wüste, seinen Durst aus dem mitfolgenden Felsen, der ihn von Stufe zu Stufe bis in sein Verheißungsland begleitet. His autem postremis temporibus — sagen wir mit der Concordienformel epit. IV, 18 — non minus necessarium est, ut ho-

mines ad recte et pie vivendi rationem bonaque opera invitentur ... quam necessarium est cavere, ne bona opera negotio justificationis admisceantur, wie das ein Blick auf die Kriterien des todten Glaubens, welche unser Brief hervorhebt, zur Genüge lehren kann *).

Gott segne an dieser Arbeit, was vor Ihm zur Förderung Seiner Kirche taugt!

Untermagerbein bei Nördlingen,
den 30. Nov. 1853.

Der Verfasser.

*) Dieser und einige andere Punkte finden sich weiter erörtert in des Verf. „Bemerkungen zu dem Jakobibriefe", welche demnächst in den Stud. u. Krit. erscheinen werden. Dort ist auch Beziehung genommen auf die Brückner'sche Ausgabe des de Wette'schen Commentars, welche hier nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Auslegung.

Der

Brief des Jakobus.

Einleitung*).

§. 1. Die Person des Verfassers.

Wir behandeln hier nur die Frage, welcher Jakobus in der Aufschrift des Briefes gemeint ist. Ob der gemeinte auch der wirkliche Verfasser des Briefes seyn kann, behalten wir der Erörterung §. 2, und, wie im bejahenden Falle die Entstehung des Briefes zu erklären ist, der Erörterung §. 3 vor.

I. Die Frage aber, um die es sich hier handelt, ist in der Hauptsache als entschieden zu betrachten. Der Brief mag ächt seyn oder nicht, so läßt sich bei seiner Aufschrift nur an den Jakobus denken, welcher in der Apgsch. (2, 17; 15, 13 ff., 21, 18) und in den paul. Briefen (namentlich Gal. 1, 19; 2, 9. 12) ganz einzig als das Haupt der judenchristlichen Muttergemeinde zu Jerusalem dasteht. Auf ihn führt die Bezeichnung seiner Person (1, 1) mit ihrer vielsagenden Kürze: denn nur er selbst oder

*) Als Literatur zur Einleitung in diesen Brief überhaupt sind außer den Einleitungsschriften ins N. T., von denen namentlich Hug, Guerike, Schleiermacher, de Wette, Credner, und außer den Commentaren, von denen namentlich Pott, Schneckenburger, Theile, Kern hier in Betracht kommen, noch besonders hervorzuheben die unter §. 4 genannten Abhandlungen und Erörterungen von Rauch, Kern, Schneckenburger, Schwegler, Baur, Neander, Schmid, dann Pfeiffer, Stud. u. Krit. 1850, 1. Heft, 1852, 1. Heft. Aus älterer Zeit behandeln diese Einleitung in besonderen Schriften: *H. Michaelis* introd. in Ep. J. cath. Hal. 1722. *J. Clausen* diss. cont. introd. in Ep. J. Gott. 1800. In literar-historischer Beziehung ist vor allen Theile prol. p. 33—58 zu nennen. Mehrere französische isagog. Monographien nennt Reuß §. 145.

ein Verfasser, der für ihn genommen seyn wollte, durfte voraussetzen, daß die im Briefe angeredeten Leser sofort bei der bloßen Nennung seines Namens, ohne irgend eine unterscheidende Bestimmung (vgl. über δοῦλος zu 1, 1), wissen, mit wem sie zu thun haben; auf ihn, den Oberhirten der Muttergemeinde, weist auch die Bestimmung des Schreibens an das Zwölfstämmevolk der Zerstreuung, sowie der Lehrinhalt, die Darstellung und der Ton gewohnter Geltung hin, in welchem der Verfasser zu seinen Lesern redet (§§. 2. 3). Ihm eignet daher auch die kirchliche Tradition fast einhellig (die Ausnahmen s. b. de W. Einl. §. 167 a. Anm. a) dies Schreiben zu, und die neuere Forschung ist wenigstens darin einig, daß dieser Jak. 1, 1 bezeichnet seyn will.

II. Um so mehr sind die Ansichten bei der Nebenfrage getheilt: ob dieser Jakobus mit dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus, eine Person oder von ihm verschieden ist*).

*) In Ansehung der Literatur dieses vielverhandelten Gegenstandes vgl. man, außer den kirchengeschichtlichen Werken (s. in Win. RWB. u. Jak. — aus neuerer Zeit namentlich Neander ap. Zeit. II, S. 553 ff.), den s. g. Einleitungen ins N. T. (vor allen Credner), den Commentaren zu den betreffenden neutest. Stellen (so Fritzsche zu Matth. 13, 55; Olshausen ebendas., Tholuck zu Joh. 2, 12; Meyer zu Matth. 12, 46; Gal. 1, 19; Rückert a. d. letztang. St. Stier Andeutungen &c. I, S. 412 ff. u. a.) den Commentaren zu dem Jakobibrief (namentlich Pott, Schneckenb., Theile und Kern), den Erörterungen in Mayerhoff Einl. in die petr. Schriften Berl. 1835, S. 43 ff. und Jessien de authent. Ep. Judae Lips. 1821, Win. RWB. u. Jak., Thiersch Kritik, S. 361, Schmid bibl. Theol. II, S. 101 ff. 331 f., noch folgende Schriften: Herder in s. §. 4 a. Schrift, *Gabler* de Jacobo Epistolae eidem adscriptae auctore Altd. 1787 (Opusc. N. 5.); Clemen die Brüder Jes. in Win. Zeitschr. f. wiss. Theol. Th. 3, 1829, S. 329—68, Schott über die Br. Jes. in Röhr's Mag. III, 1. 1830, S. 33—51; Kuhn in den Jahrbb. für Theol. u. chr. Phil. 1834, III; Evang. Kirchenzeitung 1834, Nov. u. Dec.; *Demme* fueritne Jac. frater Domini apost.? Wrat. 1839; *Blom* de τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ταῖς ἀδ. τοῦ κυρίου, Lugd. Bat. 1839; Wieseler Stud. u. Krit. 1840, S. 648 ff., 1842 S. 71 ff.; Schaf das Verhältniß des Jak. des Br. des Herrn zu Jak. Alph., Berl. 1842; St. *Goy*, recherches sur Jacques frère du Seigneur Mont. 1845; Ohlert, die Geschwister Jesu. Berl. 1849; Zeitschr. für Prot. u. Kirche 1851, Aug. Die älteren Monographien über diesen Gegenstand von A. Müller, F. A. Zaccaria (de tribus Jacobis), A. Zahn,

Ich kann nicht umhin, mich für die Verschiedenheit auszusprechen. Meine Gründe, die hier nur kurz angedeutet werden können, sind der Hauptsache nach folgende. Der gesammten Tradition zufolge ist Jakobus, der Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, der Bruder des Herrn. Ebenso bezeichnet ihn Gal. 1, 19, vgl. mit 2, 9. 12: denn hier geht es unmöglich an, mit Wieseler unter dem 1, 19 als Bruder d. H. genannten Jakobus einen andern als den nachher 2, 9. 12 genannten zu verstehen; schon wegen des Contextes nicht und wegen der Tradition nicht, die eben jenes gefeierte Haupt der jerusalemischen Gemeinde (2, 9. 12) als den Bruder des Herrn aufführt. Der bekannte Jakobus ist also allem Anschein nach einer von den in den Evangelien öfter erwähnten, Matth. 13, 55; Marc. 6, 3, namhaft gemachten Brüdern des Herrn, unter denen ja auch ein Jakobus an erster Stelle genannt ist. Denn anzunehmen, es habe einen Bruder (leiblichen oder Stiefbruder) des Herrn Namens Jakobus gegeben, ein anderer Jakobus aber als dieser, also einer der nicht wirklich Bruder war, habe Bruder d. H. geheißen, ist ein bloßer Nothbehelf und gegen die Tradition, die auch die Brüder des von ihr als Bruder des Herrn aufgeführten Jakobus zu Brüdern des Herrn macht, was zur monströsen Annahme einer doppelten Reihe gleichnamiger Brüder des Herrn führen würde. Es geht somit unsere Frage in die allgemeinere über: wer sind jene ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου? Können es die Söhne des Alphäus (=Klopas) und der Maria, die man für eine Schwester der Mutter Jesu nimmt, seyn (in welchem Falle sich die

---

D. Salthen, J. L. Schulze, P. Tiliander, J. G. Walch finden sich näher angegeben bei Volbeding index dissertat. Lips. 1849. p. 18. 31.

Für die Verschiedenheit der fraglichen Personen entscheiden sich nunmehr nach dem Vorgang von Grotius, Hammond, R. Simon und namentlich Herder, viele der Neueren, so Meyer, Olshausen, Fritzsche, Neander, de Wette, Kern, Credner, Clemen, Schaf, Blom, Thiersch, Schmid u. A. Die Identität wird nach Gabler's, Hänleins, Bertholdt's u. A. Vorgang in neuerer Zeit behauptet von Pott, Hug, Guerike, Schneckenb., Theile, A. Maier (Einl. Freib. 1852), auch Hofmann (Schriftb. I, S. 556) u. A. Die vermittelnde Annahme (so namentlich Wieseler a. a. O.), daß Jak. Br. d. Herrn zwar von Jak. Sohn des Alph. verschieden, aber der letztere das Haupt der jerusal. Gemeinde gewesen sey, ist unhaltbar; vgl. oben.

Identität des berühmten Jakobus mit dem Apostel Jakobus, dem Sohn des Alphäus, ergibt), oder müssen sie von diesen unterschieden werden? Zugegeben nun, daß Alphäus und Klopas nur verschiedene Namensbildungen für das gleiche חַלְפַי sind, und daß Maria, das Weib des Klopas, eine Schwester der Mutter Jesu gewesen ist, was wegen der Gleichheit des Namens immer bedenklich bleibt (vgl. gegen diese Annahme Wieseler Stud. u. Kr. 1840, S. 650 ff.; dafür Zeitschr. für Pr. u. K. Aug. 1851, S. 117), und abgesehen von der sprachlichen Willkürlichkeit, hier unter ἀδελφοί Vettern zu verstehen, so sprechen die geschichtlichen Angaben des N. T. über die Brüder des Herrn, zunächst die der Evangelien, sammt und sonders entschieden gegen die Identität dieser mit den Söhnen des Alphäus. Die Evv. unterscheiden nämlich durchweg die Brüder d. H. als geschlossene Gesammtheit (οἱ ἀδελφοί) aufs Bestimmteste von den Aposteln, vgl. Marc. 3, 31; Joh. 2, 12; 7, 3—10. Dasselbe geschieht Apgsch. 1, 13. 14; und kann dann 1 Cor. 9, 5 anders gemeint seyn? Sollten die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου wie sonst außer, hier mit einem Male innerhalb des Apostelkreises zu suchen seyn? Diese Auffassung stände ja im directen Widerspruch mit den anderweitigen Angaben. Selbst wenn man an dieser St. den Ausdruck οἱ ἀδ. τ. κ. auf die in der Zahl der Apostel befindlichen Brüder d. H. beschränken wollte, so bliebe der Widerspruch; denn unmöglich können jenen Angaben zufolge mehrere der Brüder Apostel gewesen seyn. Es bliebe nur übrig, bei Jakobus dem Bruder des Herrn eine durchweg im N. T. ignorirte Ausnahme zu statuiren und ihn, während neutestamentlich die οἱ ἀδ. τ. κ. außer dem Apostelkreise stehen, innerhalb desselben zu versetzen, wozu es, wie wir sehen werden, an einem ausreichenden Grunde gänzlich mangelt. Und ist es mehr als eine bloße Hilfshypothese, wenn man um das stetige Zusammenseyn der Brüder des Herrn, die man doch nicht als solche gelten läßt, mit seiner Mutter (Matth. 12, 46; 47; 13, 55. 56; Marc. 3, 21—31; 6, 3; Luc. 8, 19; Joh. 2, 12; Apgsch. 1, 14) zu erklären, den Bescheid gibt, daß Maria, die Mutter der Alphäiden, sammt ihren Söhnen mit ihrer Schwester, der Mutter Jesu, oder diese mit jenen als eine Familie zusammengelebt habe?

Man beruft sich für die Identität der Brüder d. H. mit

den Söhnen des Alphäus auf die Identität der Namen. Allein auf Grund der neutest. Stellen (Matth. 27, 56; Marc. 15, 40) wissen wir nur von einem Bruder des Alphäiden Jakobus mit Namen Joses; und selbst hier ermangelt die Behauptung der Namensidentität der vollen Evidenz, da auf Seite der Brüder d. H. der Name Joseph besser beglaubigt ist (vgl. Wieseler, Stud. u. Kr. 1842, S. 75 f.). Für einen Bruder Judas kann man sich natürlich auf Jud. 1, 1 erst dann berufen, wenn bereits erwiesen ist, daß der berühmte Jakobus der Sohn des Alphäus ist, und einen Bruder des Jakobus Alphäi, Namens Simon, kennt nur die Tradition unter derselben Voraussetzung. Und warum wird denn die Mutter des Apostels Jakobus nur nach ihm oder nach ihm und seinem Bruder Joses benannt, ohne alle Andeutung, daß sie noch mehr Söhne gehabt habe? Beweist man aber aus den Apostelverzeichnissen, daß der Ap. Jakobus noch einen Judas (den Ἰούδας Ἰακώβου) und Simon (ὁ ζηλωτής) zu Brüdern gehabt hat, so beweist man damit zugleich, daß dieser Jakobus sammt seinen Brüdern eben nicht die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου trotz der Gleichnamigkeit seyn können, da die Brüder des Herrn nicht Apostel waren, wie denn auch weder Jakobus Alphäi noch irgend einer seiner angeblichen Brüder je Bruder des Herrn genannt wird. — Ihren Hauptstützpunkt aber sucht die Behauptung der Identität des Ap. Jakobus mit Jakobus dem Bruder d. H. in der Darstellung der Apostelgeschichte, welche wie das Evang. Lucä nur zwei Personen des Namens Jakobus erwähne (1, 13): den Bruder des Johannes und den Sohn des Alphäus, und nach der Erzählung von der Enthauptung des ersteren (12, 2) schlechtweg ohne alle unterscheidende Bestimmung (12, 17) von einem Jakobus spreche, der also nur der andere der genannten, der Sohn des Alphäus, seyn könne. Und in unserem Briefe sagt man, bezeichne sich gleichfalls der Verf. als Jakobus schlechtweg ohne nähere Bestimmung, was ja nicht denkbar wäre, wenn es neben ihm noch einen Apostel Jakobus, den Sohn des Alphäus, gegeben hätte. Gal. 1, 19 aber werde ja mit den Worten ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, Jakobus der Br. d. H. ausdrücklich als Apostel bezeichnet; und nur einem Apostel sey auch solch ein Einfluß zuzutrauen, wie

ihn Jakobus, das Haupt der jerusalemischen Gemeinde, besaß (Apgsch. 15; Gal. 2). — Hiegegen ist zu erinnern: daß die Evangelien nirgends für den Ap. Jakobus, den Sohn des Alphäus, eine besondere Bedeutsamkeit in Aussicht stellen, daß möglicherweise das Schicksal dieses Jakobus eben dasselbe seyn konnte, wie das der meisten Apostel, von deren Wirken die Apostelgeschichte schweigt, und von denen angenommen werden muß, daß sie zeitig Jerusalem verlassen haben und in Folge des ihnen gegebenen Auftrags (Apgsch. 1, 8) den Sitzen der Diaspora nachgegangen sind (1 Cor. 9, 5, vgl. Thiersch die ap. Kirche I, S. 105). War nun Jakobus zu Jerusalem eine von ihm verschiedene, weithin bekannte Persönlichkeit, so konnte Luk. immerhin (Apgsch. 12, 17; 15, 13; 21, 18) in Verbindung mit Jerusalem diesen meinen, ohne erst eine Unterscheidung zu lehren, die sich ihm in lebendiger Anschauung der Verhältnisse von selbst verstand. Fällt doch in die lange Zeit zwischen der ersten Erwähnung des Jakobus (Apgsch. 1, 13) und der Wiedererwähnung eines Jakobus (12, 17) die Bestellung der Presbyter (11, 30), an deren Spitze Jakobus stand (Apgsch. 21, 18; 15, 6. 22 f.). Hätte Luk. diesen Vorgang ebenso wie die Bestellung der Diakonen (Kap. 6) erwähnt, so wüßten wir wohl mit Bestimmtheit, wer jener gefeierte Jakobus ist; da er es nicht gethan hat, fehlt nun auch gerade der Vorgang, dessen Darstellung am ersten die richtige Unterscheidung zwischen diesem Jakobus zu Jerusalem und dem Apostel gleichen Namens hätte lehren können, und wird damit die Behauptung, Lukas könne 12, 17 u. a. nur den 1, 13 genannten Jakobus meinen, unsicher. Und was die Aufschrift unseres Briefes anlangt, so war zur Zeit seiner Abfassung — das beweist der Ton desselben — das Ansehen seines Verfassers jedenfalls bereits ein so entschiedenes, daß er seinen Lesern auch ohne nähere Bezeichnung, wenn anders damals eine solche noch nöthig war, wohl zutrauen konnte: sie wissen, wer der ist, der von der Metropolis aus an die zwölf Stämme der Zerstreuung sein Mahnwort ergehen läßt. — Die Stelle Gal. 1, 19 aber spricht vielmehr dafür, daß der dort genannte Jakobus kein Apostel war. Denn wie das Wieseler (Stud. u. Krit. 1842, S. 99 ff.) bereits gezeigt hat, hätte die mit εἰ μή nachgetragene Erwähnung dieses Jakobus als einer

Hauptperson, wenn er Apostel war, etwas Ungereimtes, während alles aufs Beste stimmt, wenn dies nicht der Fall war. Denn dann erwähnt ihn Paulus, um ja nichts zu verschweigen, noch nachträglich nicht als Apostel, sondern, wie er selbst sagt, als den bekannten, hochangesehenen ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. Aus dem εἰ μή der Stelle beweisen zu wollen, daß der Genannte einer der Apostel gewesen seyn muß, ist zu viel grammatische Kunst (vgl. dagegen Win. Comm. z. d. St. Gramm. S. 647). — Das letzte der obigen Argumente, dem zufolge nur ein Apostel solches Ansehen, wie der bekannte Jakobus, genossen haben könne, ist seiner Natur nach prekär. So viel wird jeder gleich anerkennen müssen, daß die örtlich gebundene feste Stellung eines Oberhirten der jerusalemischen Gemeinde dem apostolischen Berufe, hinzugehen in alle Welt, nicht entspricht, und kein Grund abzusehen ist, um dessen willen zu dieser Stellung gerade ein Apostel hätte erwählt werden müssen. Auch versichert die Tradition, daß der Grund für die Erwählung des Jakobus in etwas Anderem, nämlich in seinem verwandtschaftlichen Verhältnisse zu dem Herrn, gelegen hat. Gab es also einen von dem Ap. Jakobus verschiedenen Jakobus, der ein Bruder des Herrn und dazu ein Mann von solchen persönlichen Eigenschaften war, wie sie an dem bekannten Jakobus erscheinen (vgl. §. 2, Schmid bibl. Theol. II. S. 102 f.), so dürfen wir uns weder darüber wundern, daß er in den Augen der Judenchristen ganz als der rechte Mann für jene Stellung erscheinen mußte, noch darüber, daß er jene Stellung mit solchem Ansehen behauptete. Namentlich aber dürfte sich der Einfluß des Jakobus auf die Entscheidung der Gesetzesfrage (Apgsch. 15; Gal. 2) viel natürlicher aus der Stellung, die er bei dieser Frage als Haupt und Vertreter der judenchristlichen Muttergemeinde mit ihren Interessen einnimmt, als aus seinem apostolischen Ansehen gegenüber dem ἀπόστολος τῆς περιτομῆς erklären. Man ist sonst in der That versucht zu fragen: warum denn nicht er lieber zum ἀπόστολος τῆς περιτομῆς berufen gewesen sey?

Entscheiden nun diese Argumente nicht für die Identität, während jene obigen Angaben des N. T. über die Brüder des Herrn entschieden gegen dieselbe sprechen, so wird man wohl den Ap. Jakobus für einen Andern als Jakobus den Bruder d. H.

gelten lassen müssen. Wir entnehmen aus Apgsch. 1, 14, daß die Joh. 7, 3—10 als ungläubig geschilderten Brüder d. H. gläubig geworden, aus 1 Cor. 9, 5 aber, daß sie im Dienste des Evangeliums thätige, in den Gemeinden hochangesehene Männer gewesen sind (wie könnte sich sonst Paul. an d. St. für sich und Barnabas auf ihr Beispiel neben dem der Apostel berufen?). So kann uns also auch nicht auffallen, Jakobus den Bruder d. H., Gal. 1, 19, an so bedeutsamer Stelle erwähnt zu finden und ihn an die Spitze der jerusalemischen Muttergemeinde als deren bleibendes Oberhaupt gestellt zu sehen.

Auf die neutest. Data dieser Untersuchung sind wir aber um so mehr angewiesen, als die kirchliche Tradition uns denselben Zwiespalt der Meinungen vor Augen legt, der bis heute noch die Auslegung der neutest. Stellen beherrscht. Man vgl. die eindringenden Untersuchungen von Credner (Einl. §. 210—215), Kern (Comm. S. 14—23); was das Material der Unsuchung anlangt, namentlich den ersteren, was die Resultate betrifft, den letzteren. Denn das hat meiner Meinung nach Kern gegen Credner, dem zwar im Resultate auch de Wette und Neander beistimmen, richtig erwiesen, daß die judenchristliche Tradition bei Hegesippus, im Hebräerevangelium und in den clement. Homilien für die Identität des Jakobus mit dem Apostel spricht, wofür sich auch Clemens von Alex. und die antiochenische Schule entschieden hat, durch welche diese Ansicht in der griechischen Kirche Eingang fand, wie sie durch Hieronymus und Augustinus zur kirchlichen des Abendlandes erhoben wurde (Credner), während dagegen Orig., die ap. Constitutionen, Euseb. u. A. den Bruder des Herrn bestimmt von dem Apostel Jakobus unterscheiden. Aber der judenchristlichen Tradition ist in Fragen der Art nicht weit zu trauen, und jedenfalls hat sie gegenüber den neutest. Angaben nur eine untergeordnete Bedeutung. Es ist uns hier nicht vergönnt, auf diese Erörterung weiter einzugehen. Ebenso müssen wir es der neutestamentlichen Geschichte überlassen, die weitere Frage zu entscheiden, in welchem Sinne unser Jakobus und seine Brüder, ihre Verschiedenheit von den Alphäiden vorausgesetzt, die Brüder des Herrn heißen: ob als leibliche oder als Stiefbrüder (so namentlich Thiersch), oder ob als Vettern desselben, nämlich als Söhne des von dem Alphäus zu un-

terscheidenden Klopas, des Mannes der Maria, wie Olshausen annimmt (vgl. zu Matth. 13, 55; Comm. I. S. 464 ff.). Nur so viel bemerken wir: 1) daß die Stelle Joh. 19, 26, wo Jesus sterbend seine Mutter und Johannes an einander weist, kein Beweis gegen die Annahme von leiblichen Brüdern d. H. ist, da es sich an der St. nicht um leibliche Versorgung handelt, und die Brüder d. H. damals noch als ungläubig zu denken sind; 2) daß die Annahme von Stiefbrüdern erst später bei Origenes auftaucht, der sich zwar auf die in dem Ev. Petri oder dem Protev. Jakobi enthaltene Paradosis beruft, zugleich aber erkennen läßt, daß diese Ansicht keineswegs seiner Zeit gang und gäbe war. Sie selbst leitet auch unverhohlen ihren Ursprung von dem dogmatischen Bedenken ab, der Mutter Jesu nachgeborene Söhne zuzuschreiben. 3) Olshausen's Ansicht aber beruht auf der unsichern Scheidung von Alphäus und Klopas, hat in der Tradition gar keinen Halt für sich, nimmt auf Gerathewohl vier Söhne der Maria, des Weibes des Klopas, an, da doch nur zwei: Jakobus und Joses, bezeugt sind, bedarf dann erst noch der weiteren Hypothese, daß diese Maria sammt ihren Söhnen mit der Mutter des Herrn zusammengelebt habe, und löst damit doch die Hauptschwierigkeit nicht, die darin liegt, daß nach dem Tode des Jakobus Zebedäi nur ein Jakobus erscheint. Nimmt man einmal die Verschiedenheit der Brüder d. H. von den Söhnen des Alphäus an, so wird man im Hinblick auf die neutest. Angaben über diese Brüder des Herrn, die immer in Verbindung mit der Mutter des Herrn erscheinen, ferner auf Stellen wie Matth. 1, 25; Luc. 2, 7, wenn man dabei den Standpunkt der später schreibenden Verfasser in Anschlag nimmt, und auf die mancherlei Variationen der Tradition, mit welchen sie der Annahme leiblicher Brüder auszuweichen sucht, nicht umhin können, diese Brüder als nachgeborene Söhne der Maria, der Mutter d. H., anzuerkennen.

Bei der Ansicht, daß der Verf. des Briefes nicht Apostel war — was hier zunächst erwiesen werden sollte — läßt sich auch das schwankende Urtheil der ersten Kirche über die Canonicität des Briefes am besten verstehen (§. 2), sowie der Inhalt des Briefes, in welchem die Thatsachen der Erlösung zurücktreten, weit weniger bei einem berufenen Verkündiger dieser That-

sachen, als bei dem von dem Apostel zu unterscheidenden Bruder d. H. seine Erklärung findet, der nachdem er sich lange in zäher Anhänglichkeit an das Gesetz gegen das Zeugniß von Christo verschlossen hat, endlich durch den wunderbaren Ausgang des irdischen Lebens des Herrn zur Anerkennung desselben durchgedrungen ist, und nun seiner bisherigen Geistesrichtung gemäß das Evangelium in seiner Einheit mit dem Gesetze als den νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, den Christen als ποιητὴς τοῦ νόμου anschaut und darstellt. Aehnlich Schmid bibl. Theol. II. S. 131 f.: „Es liegt . . in der persönlichen Geschichte des Jakobus, daß gerade er der Träger der die Continuität des Christenthums mit dem A. T. darstellenden Auffassung werden mußte" ꝛc. „Jakobus bildete jenes eigenthümliche Mittelglied zwischen dem Apostelkreis und dem jüdischen Volke, dessen Stellung in der jerusalemischen Gemeinde wir als so providentiell bezeichnet haben."

Der canonischen Geltung unseres Briefes kann das Ergebniß, daß der Verf. desselben kein Apostel war, nur bei denen Eintrag thun, welche einen falschen Maßstab für das, was canonisch ist, anlegen (vgl. Hofm. Weiss. u. Erf. I. S. 40—52, namentlich S. 43 f.).

§. 2. Die Aechtheit des Briefes *).

Ist jener gefeierte Jakobus nur der angebliche oder der wirkliche Verf., der Brief ein authentisches Document aus der apostolischen, oder das Product einer literarischen Fiction aus späterer Zeit? Denn auf eines von beiden muß die Untersuchung bei diesem Briefe, der sich unverkennbar als Schreiben jenes Jakobus ankündigt, hinauskommen, was wohl zu beachten ist.

*) Als Gegner der Aechtheit sind hervorzuheben, vor allem Luther Vorr. z. Br. Jakobus 1522; Walch XIV. S. 148 f.; Vorr. z. Ausg. d. N. T. 1524, S. 105 f.; Althamer im Comm. u. a.; vgl. b. Theile prol. p. 52, 59. Aus neuerer Zeit: Kern in der Abhdl. 1835, Schwegler in s. nachap. Zeit., an Kern sich anschließend, Schleierm. in s. Vorl. Berl. 1845, Baur im Ap. Paul., de Wette in d. Einl. z. N. T. (s. §. 4.) — Als Vertheidiger derselben: Rauch, Guerike die Ev. Kirchenzeitung, Kern (1838), Credner, Schneckenb., Neander, Pfeiffer, Schmid in den §. 4. näher angegebenen Schriften. Reuß in s. Gesch. der h. Schriften. Braunschw. 1853, §§. 143—146 nicht entschieden.

I. Die erste Instanz gegen denselben, und zwar die „entscheidendste" (Schwegl. I. S. 415), soll die Geschichte der äußeren Bezeugung des Briefes in den drei ersten Jahrhunderten seyn. Sie wäre, sagt man, ein wahres Räthsel, wenn unser Brief den berühmten Jakobus zu seinem Verfasser hätte. Und richtig ist allerdings, daß Origenes der früheste Gewährsmann ist, welcher den Brief namentlich anführt und so aus ihm citirt (ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν tom. XIX. ed. de la Rue p. 306). Er bezeichnet ihn als eine im Umlauf befindliche, jedoch hinsichtlich ihrer Autorität theilweise beanstandete Schrift, und führt sie deshalb in seinem Verzeichniß des Canons nicht mit auf (die treffenden Stellen s. b. Kern Comm. S. 7 f., de Wette Einl. §. 169 b. Credner). Aber schon sein Vorgänger Clemens soll (Eus. h. e. VI, 14. Cassiod. inst. div. lit. c. 8, vgl. Credner S. 610) sämmtliche katholische Briefe erklärt haben; woraus jedoch nicht folgt, daß er allen volle Canonicität zugestanden hat (vgl. Thiersch Krit. S. 369 ff.); erwähnt hat er unseren Brief nirgends. Der Alex. Dionysius gedenkt des Briefes und beruft sich auf ihn (vgl. b. Hug II. §. 160). Das günstigste Zeugniß für denselben legt die syrische Kirche in ihrer Peschito ab, aus welcher wir den Canon derselben gegen Ende des zweiten Jahrhunderts erkennen, indem sie nur ihn nebst 1 Petr. und 1 Joh. anerkennt; und bestätigt wird ihr Zeugniß durch Cosm. Indicopl. bei Montfaucon (Coll. nov. II, p. 292) und durch den canonischen Gebrauch unseres Briefes bei Ephräm. Beachtenswerth ist im Zusammenhang hiemit die Notiz, wenn gleich aus später Zeit (Hug a. a. O.), daß in einigen Gegenden von Kleinasien sich derselbe Canon behauptete. Dagegen findet sich bei den lat. Vätern bis ins vierte Jahrhundert keine namentliche Erwähnung des Briefes. Und das Schweigen eines Iren. und Tertull. kommt fast einem ausdrücklichen Zeugnisse gleich, daß sie die Schrift nicht für canonisch gehalten haben. Eusebius aber bestätigt durch seine Angaben, was wir bereits gefunden haben, indem er den Brief III, 25 unter den Antilegomenen der ersten Klasse aufführt und II, 23 (τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται. Ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεταί μεν· οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν

αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα ... ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις) ausdrücklich sagt, daß dieser dem Bruder des Herrn zugeschriebene Brief für unächt gehalten werde (was sicherlich bei ihm in Beziehung auf die Abfassung durch diesen Jakobus, und nicht bloß in Beziehung auf dessen apost. Würde gemeint ist), wenigstens von nicht vielen der Alten erwähnt worden sey, jedoch als Vorlesebuch in den meisten Kirchen gebraucht werde. Ebenso bezeugt Hieronymus (de vir. ill. 2: ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit autoritatem) den Zweifel an der Authentie desselben, wiewohl er allmälig zur Anerkennung gelangt sey. Auffallend ist, daß Theodor. von Mopsvestia ihn noch verwirft, und Junilius im 6. Jahrh. ihm wenigstens die volle Canonicität abspricht.

Aber diesen directen Zeugnissen tritt ergänzend eine Reihe von Stellen bei verschiedenen kirchlichen Schriftstellern zur Seite, welche die Spuren unseres Briefes deutlich erkennen und bis in die unmittelbar nachapostolische Zeit, ja bis in diese selbst zurückverfolgen lassen. Nämlich schon der erste Brief Petri nimmt wie auf Stellen paulinischer Briefe, so auch auf Stellen unseres Briefes allem Anschein nach Rücksicht, wie wir das zu 1 Petri 1, 6. 7 vgl. mit Jak. 1, 3; 1 Petr. 5, 5. 6. 8. 9, vgl. mit Jak. 4, 6. 7. 10 nachweisen werden; und im Zusammenhang hiemit läßt sich dann auch 1 Petr. 1, 24 mit Jak. 1, 10 f; 1, 3. 22. 23 mit Jak. 1, 18; 2, 1. 2; 2, 1. 2 mit Jak. 1, 21; 2, 11 mit Jak. 4, 1 vergleichen (vgl. hierüber Schneckenb. Comm. S. 143; Theile prol. p. 51 sq.). Selbst von de Wette (Einl. §. 169 b) und Schwegler (I. S. 447. Anm. 2) kann ferner die Benutzung unseres Briefes bei Clemens von Rom in seiner ep. I. ad Cor. nicht in Abrede gezogen werden; so c. 10 (Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθεὶς πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ θεοῦ κτλ. vgl. mit Jak. 2, 21—23), c. 12 (διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη Jak. 2, 25), c. 17 vgl. mit Jak. 5, 10. 11. 2, 23. c. 38 (ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς Jak. 3, 13) u. a., vgl. das Ausführlichere bei Hug II. §. 160; b. Credner §. 607 f.; Kern Comm. S. 91 f.;

über das Alter dieses Briefes aber bei Thiersch ap. Kirche S. 349 f. Hermas hat drei Stellen, in denen er so mit Jakobus zusammentrifft, daß eine Rückbeziehung auf diesen nicht zu läugnen ist (Sim. VIII, 6 vgl. mit Jak. 2, 7. Mand. XII, 5 mit Jak. 4, 7. Mand. 12, 6 mit Jak. 4, 12 s. d. Hug. Einl. II. §. 160. Kern Comm. S. 10 u. a.). Ebenso läßt sich die Stelle bei Iren. adv. haer. IV, 16 nur als Reminiscenz an Jak. 2, 23 betrachten, wie Hug a. a. O. zeigt. Unerheblich ist die Verwandtschaft V, 1 mit Jak. 1, 22, und auch die Stelle bei Tertull., welche Credner (Einl. I, 609) anführt, mag darangegeben werden. Soviel ist doch gewiß, daß der Brief Jakobi anderthalb Jahrhunderte nicht „völlig unbekannt und unsichtbar" existirte, wie Schwegler (I, S. 417) behauptet.

Hat doch diese negative Kritik selbst (Kern, Schwegler) die unzweifelhafte Verwandtschaft unseres Briefes mit dem Hirten des Hermas und den clementinischen Homilien behauptet, eine Verwandtschaft, die nicht blos in der Gesammtauffassung des Christenthums als Gesetzes, sondern selbst in vielen einzelnen „auffallenden und charakteristischen Parallelen" (Kern) so ans Licht trete, daß „man an einem directen Zusammenhang nicht zweifeln kann" (Schwegler); und für die Richtigkeit dieser Behauptung in Ansehung des Hermas können wir uns ohne Weiteres auf Schwegler's Nachweisungen (I, S. 334—341), in Ansehung der Clementinen auf Kern (Abhandlung 1835, S. 81—86, Comm. S. 56—60) und Schwegler (I, S. 424 ff.), berufen. Wäre uns gestattet, hier auf diese Vergleichung einzugehen, so sollte sich zugleich auch bestätigen, daß es rein unmöglich ist, den Brief Jakobi statt als den lebensvollen Anfang dieser Entwickelungsreihe, als einen der letzten Ausläufer derselben zu betrachten; die zwischen dem Briefe Jakobi und jenen Schriften bestehende Verwandtschaft und Differenz würde erweisen, was Herder schon behauptet, daß wir im Briefe des Jakobus den reinen Quell vor uns haben, dessen Wasser mehr und mehr durch fremdartige, namentlich vom Essäismus her einmündende, Zuflüsse getrübt wird. Zunächst genügt uns gezeigt zu haben, wie wenig Recht jene Kritik hat zu fragen: warum doch, die Aechtheit des Jakobibriefes vorausgesetzt, die Schriften der ebionitischen Richtung, namentlich die Clementinen, von ihm keinen Gebrauch machen

„durchaus keine Bekanntschaft mit ihm zeigen" (Schwegler I, S. 417) — dieselbe Kritik, welche die Nachweisung „einer in Gedanken und Ausdruck unverkennbaren Verwandtschaft" unternimmt (ebenda I, S. 425). Was liegt unter solchen Umständen daran, daß die Clementinen nicht ausdrücklich auf unseren Brief sich berufen, wozu sie in Ansehung des Eigenthümlichsten, das sie geben, ohnedies keine Veranlassung hatten! (vgl. Credner S. 608 f.). Die Frage aber, warum in den Controversen zwischen Juden- und Heidenchristen über das Gesetz dieser Brief von den Anhängern des Jakobus nicht zur allgemeinen Kunde gebracht worden sey, ist eine Frage des Mißverstandes, da über den eigentlichen Streitpunkt, das Ceremonialgesetz, unser Brief kein Wort sagt.

Endlich aber läßt sich gerade bei diesem Briefe vollkommen verstehen, warum er nicht von Anfang in den Cyklus der heil. Schriften aufgenommen ward und so (vgl. Thiersch Kritik S. 359 f.) auf Jahrhunderte von der allgemeinen Anerkennung ausgeschlossen blieb. „Bei dem Briefe des Bischofs der judenchristlichen Metropolis Jerusalem trat außer der Stellung des Verfassers, der zwar, namentlich von den Judenchristen, gleich Petrus und Johannes als eine Säule der Kirche angesehen wurde, aber dennoch in der allgemeinen Kirche einem Apostel nicht vollkommen gleich gelten konnte, auch seine specielle Bestimmung für die rein judenchristlichen Gemeinden, die sich eben gegen Ende des ersten Jahrhunderts immer mehr den heidenchristlichen entfremdeten, als ein Hinderniß der allgemeinen Anerkennung in den Weg" (Thiersch Krit. S. 361 f.). Hiezu kommt dann noch der anscheinende Widerspruch mit paulinischer Lehre, die allgemeine Bestimmung desselben. Je mehr sich aber in späterer Zeit die Kluft zwischen Juden- und Heidenchristen erweiterte, und die Ungewißheit über die Person des Verfassers vermehrte, um so leichter läßt sich in ihr das schwankende Urtheil über den Brief verstehen*).

*) Die bündigste Erklärung hat Credner (Einl. §. 221) gegeben, indem er das Maß der Anerkennung lediglich auf das Maß der apost. Geltung des Verfassers reducirt. Aber weder ist ausgemacht, daß sich alle Zweifel gegen den Brief nur auf die Frage nach der apost. Stellung des Verf.

Resultat: ein Antilegomenon ist unser Brief in den ersten drei Jahrhunderten, aber ein in den meisten Gemeinden zu Eusebius' Zeit hochgeehrtes, als Vorlesebuch in erster Reihe bis an die Grenze des Canonischen hingerücktes, von der syrischen Kirche, der es wohl ursprünglich mitbestimmt war, zu einem ἐνδιάθηκον erhobenes, dessen Vorhandenseyn sich bis in die apost. Zeit zurückverfolgen und dessen Benutzung sich in den folgenden Zeiten nachweisen läßt. Für die nicht allgemeine Anerkennung desselben lassen sich die triftigsten Gründe auffinden. Somit entscheidet dieses „entscheidendste Moment" der Untersuchung nicht gegen dessen Aechtheit.

II. Noch weniger, indem wir auf die inneren Gründe der Kritik übergehen, der Lehrinhalt. Hier kommt es auf die doppelte Frage an: 1) was man von dem Jakobus, der Verf. seyn will, zu erwarten hat, und 2) was man in dem Briefe findet. So lange nun der Bericht Gal. 2 (durch welchen der wesentliche Inhalt des Apgsch. 15 über Jakobus Erzählten gedeckt wird) für glaubwürdiger gilt als die Schilderung, welche Hegesippus von Jakobus bei Eusebius entwirft (h. e. 2, 23), steht unumstößlich fest, daß Jakobus nicht zu jenen zelotischen Judaisten gehörte, welche auch den Heidenchristen das Ceremonialgesetz auflegen wollten, daß er also demselben keine das Heil des Christen vermittelnde Bedeutung beilegte, vielmehr ausdrücklich unter brüderlicher Handreichung die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben anerkannte; andererseits aber allerdings auch dies, daß er für sich und sein Volk an der gottgegebenen Ordnung jüdischen Volkslebens so strenge festhielt, daß jene zelotischen Christen, obwohl im Princip von ihm total verschieden, äußerlich mit Schein sich auf seine Autorität berufen konnten; (vgl. zur Begründung meine diss. de consensu loc. Gal. II et Act. XV, wo gezeigt ist, wie man nur durch die gewaltsamste Exegese und die gröblichste Entstellung des sittlichen Charakters des Jakobus zu einem anderen Ergebnisse gelangen kann). Näheres über die Eigenthümlichkeit seiner Lehrauffassung

---

bezogen (vgl. oben über Euseb. und Hieron.), noch läßt sich diese Behauptung geschichtlich durchführen (wir erinnern nur an Clemens v. Alex.).

erfahren wir nicht; aber wenn wir seine Stellung als Haupt der judenchristlichen Muttergemeinde, seinen eigenen inneren Entwicklungsgang, soweit derselbe sich aus neutest. Angaben errathen läßt (§. 1 Schluß), das Ansehen, welches er glaubwürdigen Nachrichten zufolge nicht blos bei den bekehrten, sondern auch unbekehrten Juden genossen hat, den Mißbrauch, welchen die pharisäisch Gesinnten mit seinem Namen getrieben haben, erwägen, und dies noch hinzunehmen, daß er nicht Apostel gewesen sey (§. 1, a. a. O.), so hat zum Voraus die Vermuthung alles für sich, daß er in seiner Auffassung und Darstellung des Christenthums vor allen anderen an das werde angeschlossen haben, „was das Christenthum schon mit dem Alten Bunde gemein hat" (Schmid S. 129), die Continuität des Neuen Bundes mit dem Alten, und zwar unter der Form des Gesetzes, werde festgehalten und ausgeprägt haben.

Luther und die hierin ihm Gleichgesinnten irren also nicht, wenn sie von Jakobus in der Darstellung der christlichen Lehre eine principielle Uebereinstimmung mit der paul. Lehre erwarten; aber sie irren in dem, was sie im Briefe finden. Die Stelle, um die es sich vor allen handelt, ist 2, 14—26, wo nach Luther's Ausdruck Jakobus „stracks wider St. Paulum und alle Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt." Schwerlich würde auch Luthern die Glosse befriedigt haben, die man dieser Stelle zur Ausgleichung mit der paul. Lehre gefunden hat: daß Paulus und Johannes auf das Princip zurückgehen, während Jakobus zunächst das christliche Leben anschaut in seiner Erscheinung (so zuletzt Schmid II. S. 108, ähnlich Olsh., Neander u. A.); denn man vergesse nur nicht, daß es etwas Anderes ist zu sagen: Aus dem Glauben gerecht werden, der in Werken sich bethätigt, und: aus den Werken gerecht werden, in denen der Glaube sich bethätigt; auf Verwechslung dieses Unterschiedes aber laufen alle die neuerdings beliebten Vermittlungsformeln hinaus. Gegen diese Art der Ausgleichung hat Kern (Comm. S. 45 ff.) viel Treffendes vorgebracht. Dennoch findet kein Widerstreit Statt; die Lösung aber liegt darin, daß man, wie Hofmann (Schriftb. I. S. 561) gelehrt hat, erkennt, Jakobus rede, wenn er schreibt: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, nicht von der Herstellung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott,

sondern von dem rechten, den Menschen in seinem Thun als gerecht vor Gott darstellenden Verhalten auf Grund des mit der πίστις bereits gegebenen Verhältnisses. Wir verweisen auf die Auslegung der Stelle. — Was den weiteren Anstoß anlangt, den Luther u. A. an dem Zurücktreten der Heilsthatsachen, an dem Treiben zum Gesetz und zu seinen Werken, kurz an dem Mangel rechter „evangelischer Art" nehmen*), so ist mit dem zuerst Genannten, dem Zurücktreten der Erlösungsthatsachen, allerdings der Mangel in der Lehrauffassung, wie sie in unserem Briefe vorliegt, richtig ausgesprochen. Wir behaupten auch nicht, daß dieser Mangel ein bloß zufälliger, aus dem Anlaß und Zweck des Briefes hervorgehender sey; denn es läßt sich so manche Stelle des Briefes bezeichnen, wo ein Petrus, Johannes, Paulus die christologischen Momente hervorgehoben haben würden, während Jakobus sich mit allgemein sittlichen und religiösen Begriffen, wie sie auch die Lehrweisheit des A. T. bietet, und mit alttestamentl. Vorbildern begnügt (vgl. als Nachweis Schneckenb. treffende Bemerkungen in den Beitr. S. 196 ff.; Schmid a. a. O. S. 116). Jakobus ist ein Mann von überwiegend sittlich praktischer Richtung, jenen „spekulativen Trieb, das specifisch Christliche, wie es in der Idee der Person Christi enthalten ist, organisch zu entwickeln, die Vergebung der Sünde nicht bloß als Wahrheit zu wissen, sondern auch die Möglichkeit dieser Thatsache, die Art und Weise ihrer Verwirklichung sich klar zu machen" (Baur a. a. O. S. 690 f.), legt er nicht an den Tag; es fehlt daher seiner Darstellung jene lebendige Hereinbildung des in und mit Christo Gegebenen in das Leben der Gegenwart, jene Immanenz Christi in den Seinen, wie sie die Christologie eines Paulus oder Johannes ausweist. Aber fehlt auch eine

---

*) „Aufs Andere, daß sie will Christenleute lehren und gedenket nicht einmal in solcher langen Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi. Er nennet Christum etliche Mal, aber er lehret nichts von ihm, sondern saget vom gemeinen Glauben an Gott. . . . Dieser Jakobus thut nicht mehr, denn treibet zu dem Gesetz und zu seinen Werken. . . Darum ist St. Jakobus Epistel eine rechte stroherne Epistel gegen sie (die johan., paul., petr. Schriften); denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat;" vgl. an d. o. a. St.

solche Entwicklung und Hervorhebung des Christologischen, so ist doch Christus und sein Werk und die Frucht seines Werkes offenbar die Voraussetzung und Grundlage des paränetischen Briefinhalts. Was liegt nicht schon in der gleichheitlichen Beziehung des δοῦλος (1, 1) auf θεοῦ καὶ κυρίου 'Ι. Χ., in der offenbaren Bezeichnung Christi als des κύριος ἡμῶν τῆς δόξης (2, 1), in der gleichmäßigen Anwendung des Namens κύριος auf Gott und Christum (1, 7; 2, 1 vgl. mit 5, 7), in der Darstellung Christi als des kommenden Richters (5, 7 ff.)! Noch weit mehr aber stellt sich der specifisch christliche Charakter des Briefes hervor, wenn man die in ihm hervortretende subjektive Seite des Christenthums zunächst ins Auge faßt und von da auf die objektive Seite zurückblickt! Vgl. Schmid (a. a. O. §. 57 f.). Ist dem Verf. die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit (vgl. zu 1, 18) objektiv, der Glaube als deren Correlat subjektiv (vgl. zu 1, 3. 6; 2, 1. 5. 14. 26 u. a.) das Princip des christlichen Lebens, so muß er auch von etwas specifisch Neuem in Jesu Christo wissen, wodurch das Wort der Wahrheit das Mittel der Wiedergeburt, der Glaube der Anfang eines neuen Verhältnisses zu Gott werden kann, zu Folge dessen der Christ reich und ein Erbe des Reiches geworden ist (2, 5). Dieser specifisch christliche Begriff der Wiedergeburt und des Glaubens ist aber eben so wenig bloß „ein leiser, nicht weiter festgehaltener Anklang an die mystischen Elemente der christlichen Predigt" (Reuß §. 143), daß von der That der Wiedergeburt (zu 1, 18) alle weitere sittliche Paränese ihren Ausgang nimmt, und der Mangel der Bewährung des Glaubens, und zwar des christlichen, negativ, die rechte Bewährung desselben positiv das Grundthema des Briefes bildet. Und in wie vielen Stellen liegen die specifisch christlichen Motive auch im Einzelnen offen zu Tage, wie gleich 1, 2—4. 9. 12; 2, 1. 5; 5, 7—9 u. a.! Auch läßt sich zu dem hier über die Wiedergeburt und den Glauben Gesagten die Gegenprobe leicht machen, wenn man auf den Begriff des Verf. von der Sünde als einer ebenso universellen, wie selbstverschuldeten, auf seinen Begriff vom κόσμος, θάνατος u. s. w. hinüberblickt, wofür wir auf den Commentar verweisen müssen, wo an den betreffenden Stellen (vgl. namentlich zu 1, 14 ff. 18. 27. 4, 1. 3, 2 u. a.), mit Absicht hervorgehoben ist, in welcher dog=

matischen Tiefe des Verf. praktische Ermahnungen wurzeln; vgl. auch Schmid II. S. 115 f.

Wie anders stellt sich nun nach diesen Prämissen das Treiben des Jakobus zum Gesetz und dessen Werken dar, um auf den anderen Vorwurf gegen den Lehrinhalt des Briefes zu kommen! Hierin liegt nicht der Mangel, sondern gerade die eigenthümliche Gabe, der providentielle Beruf des Verf. und seines Briefes für seine und alle Zeit. Wohl, als νόμος, aber als der νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας, als das durch die Wiedergeburt zur Vollendung gekommene Gesetz (vgl. zu 1, 25), ist hier das Christenthum dargestellt. Die neuere Kritik (de Wette, Schwegler, Baur), die hiebei nicht in dem irrt, was sie im Briefe findet, sondern in dem, was sie von dem Verf. erwartet, hat im Gegensatz zu jener Kritik den „freien, sittlichen," den ächt evangelischen Geist, der hier waltet, erkannt und gerade deshalb den Brief dem Jakobus, den sie auf der Stufe gemein-jüdischer Gesetzlichkeit festgebannt glaubt, nicht zutrauen zu dürfen gemeint. Das Joch des Gesetzes (Apgsch. 15, 10), nicht bloß des ceremoniellen, sondern des Gesetzes überhaupt, ist abgeschüttelt; alles Thun des Gesetzes geht dem Verf. aus dem freien Glauben in freier Liebe (2, 8) hervor; aber der Wille Gottes, des wandellos Heiligen (1, 17), bleibt freilich im A. und N. Bunde derselbe. Dasselbe, was dort auf die steinernen Tafeln des Gesetzes, ist hier in die fleischernen Tafeln des Herzens geschrieben als einheitlicher, unzertrennlicher, alles Reden und Thun normirender Wille des Herrn (2, 8—13), ist ebenso immanentes Gesetz des christlichen Lebens, als objektiv gegebene Norm, an die es sich freudig gebunden weiß. Und diese Auffassung des Christenthums ist an sich ebenso berechtigt, als die andere, welche zunächst in ihm die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung erkennt und hat wie diese ihr Ur- und Vorbild in den eigenen Worten des Herrn, vornehmlich in der Bergpredigt, und ihre Anklänge in den paul. wie joh. Schriften (Schmid II, S. 113). Wenn in der Bergpredigt der Herr (Matth. 5, 17 ff.) unter Voraussetzung des Glaubens an seine Person lehrt, welche Rechtbeschaffenheit er von denen erfordert, die in das Himmelreich eingehen wollen, so ist „dies der Typus der christlichen Lehre, welcher dem Brief Jakobi zu Grunde liegt" (Schmid), und der deutlich vernehmbare

„Nachhall" dieser Worte weist auch historisch auf dies Vorbild zurück; die Belege hiefür gibt der Comm.; eine Zusammenstellung dieser Belege s. bei Schneckenburger, Beitr. S. 199; Theile prol. p. 45 sq., besonders b. Schmid II, S. 133—39 ntl. 136. Es ist nicht dieses Orts, die organische Einheit der Lehre des Jakobus von diesem Gesichtspunkte des νόμος τέλειος aus darzulegen; — im Einzelnen wird sich bei der Auslegung von selbst zeigen, wie innig mit der Auffassung des Christenthums als vollkommenen Gesetzes der Freiheit die Bestimmung des Glaubens als des in Werken sich völlig erweisenden, der jakobische Begriff des δικαιοῦσθαι, in dem das εἰς δικ. λογίζεσθαι seine Bewährung findet u. s. w., zusammenhänge; für das Ganze aber können wir gerade in dieser Hinsicht auf Schmid's treffliche Darstellung der Lehre des Jakobus (a. a. O. §§. 56—61) verweisen.

Wir haben hier nach diesen Erörterungen nur noch auf das Ziel derselben zurückzuschauen und die Frage uns noch einmal zu vergegenwärtigen, ob wir in Ansehung des Lehrinhalts unseres Briefes finden, was wir von dem Jakobus des Galaterbriefes wie der Apgsch. zu erwarten berechtigt sind. Die Antwort aber kann nicht zweifelhaft seyn: wir erkennen trotz dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, ja aus diesem heraus (vgl. zu 2, 23) den Jakobus wieder, der die Predigt des Apostels der Heiden von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben unter brüderlichem Handschlag anerkennen konnte, aber auch den Jakobus, dessen Lehrauffassung trotz dieser principiellen Einheit, entsprechend seinen persönlichen und geschichtlichen Verhältnissen (vgl. oben), am weitesten ihrem Gesammtcharakter nach von der paulinischen absteht und gerade so sich darlegt, wie wir es von ihm, dem Bischof der Gemeinde zu Jerusalem, dem Bruder des Herrn, zum Voraus erwarten mußten. Für die Einhaltung der jüdisch-nationalen Lebensordnung im Gesetze Israels, wie wir sie bei Jakobus anzunehmen haben (vgl. oben), bietet zwar der Brief keine direkten Spuren, weil sich diese dem Verf. von selbst verstand (Apgsch. 15, 21) und er ihr keinerlei heilsvermittelnde Bedeutung zugestehen konnte; mit nichten aber folgt daraus, daß der Verf. sie nicht als nationale Pflicht betrachtet und beobachtet hätte (vgl. auch hier Schmid II, S. 136 f. und zu 1, 25).

Mit diesem Ergebniß über die Lehre des Jakobus, der zu-

folge wir ihn im Wesentlichen auf die Höhe christlichen Bewußtseyns erhoben sehen, wie sie die Bergrede des Herrn darstellt, ist nun auch schon dem von der Gewandtheit und Feinheit der griechischen Diktion unseres Briefes hergenommenen Argumente gegen dessen Aechtheit die Spitze abgebrochen (vgl. Baur S. 688; Kern Abhdl. S. 90; de Wette Einl. §. 169 a). Immer zwar bleibt es beachtenswerth, daß gerade dieser Brief in dieser Beziehung „zu den hervorragendsten Abschnitten des N. T. gehört" (Thiersch Krit. S. 52) und durch seine leichte und gefällige Handhabung der κοινή sogar an manche spätere Erzeugnisse der griechischen Profanliteratur erinnert *) (daß mehrere der im N. T. gebrauchten, sonst bei den Schriftstellern der κοινή nicht nachweisbaren Ausdrücke gerade in unserem Briefe vorkommen, wie παραβάτης, μακροθυμία, χρυσοδακτύλιος, ὑποπόδιον, vgl. Win. S. 31, kommt hiegegen kaum in Betracht**); aber es will auch erwogen seyn, daß das genus orationis, das sittlich paränetische, von selbst eine reinere Diktion begünstigte; daß, wo das dogmatische Gebiet berührt wird, sofort auch der eigenthümlich christliche Sprachgebrauch sich geltend macht (πίστις, ἔργα, ἐκλέγεσθαι, δικαιοῦσθαι, ἀποκυεῖν etc.), ferner daß der Verf. trotz der Gewandtheit in griechischer Diktion seine hebräische Herkunft keineswegs verläugnet. Mit Recht bemerkt Schneckenb. (Beitr. S. 197 f.; vgl. auch Theile prol. p. 44—47), daß die sententiöse Diktion des Verf., seine epigrammatischen Sentenzen am Schluß eines Ganzen (z. B. 1, 8. 12. 27; 2, 13; 3, 18 u. a.) von selbst an die jüdische Spruchweisheit erinnern. Auch fehlt es nicht durch den ganzen Brief hindurch an einzelnen Hebraismen (προςωποληπτεῖν, προςωποληψία, ἀφιέναι für Sündenvergebung ein Araismus, λογίζεσθαι εἰς δικ., κατεργάζεσθαι δικαιοσύνην, der metaphorische Gebrauch von ὁδός, die bedeutungslose Anwendung von ἄνθρωπος, Wendungen wie προςευχῇ προςεύχεσθαι, der häufige Gebrauch von εἶναι mit Partic., ἀκροατης ἐπιλησμονῆς, κριταὶ διαλογισμῶν u. dgl. m.). Ferner die Stelle 5, 1—6 trägt vollkommen das hebräische Colorit der altteſt.

*) Vgl. Küchler in der §. 4 a. Schr. p. 21 sq.

**) Vgl. weiter Flachs über die ἅπ. λεγ. unseres Briefes in der §. 4 a. Schr.

Prophetie und lehrt so recht deutlich, wie viel auf das genus orationis ankommt. Ueberhaupt aber bewährt der Verf. in Form und Inhalt seiner Rede die innigste Vertrautheit mit dem A. T., mit dessen prophetischen und namentlich dessen lehrhaften Schriften, die Apokryphen mit eingerechnet, so daß uns kein Zweifel bleibt, daß eben diese Schriften in griechischer Sprache, die ja dem Inhalte nach unserem auf das sittlich Praktische gerichteten Verf. so nahe lagen, ein Hauptmittel seiner Bildung auch in formeller Hinsicht geworden sind. Erwägt man ferner die weite Verbreitung griechischer Sprache und Bildung zu jener Zeit auch in Palästina (Hug Einl. II. §. 10; Credner Einl. I. §. 75 ff.; Thiersch Krit. S. 43—65; Tholuck Hebr. 3. Aufl. S. 25—35 u. a.), sowie den Umstand, daß Jakobus an der Spitze einer von Anfang an (Apgsch. 6, 1 ff.) mit Hellenisten stark untermischten Gemeinde und ohne Zweifel in dem vielfältigsten Verkehr mit den in Jerusalem ab- und zuströmenden Juden der Diaspora stand, so braucht man ihm nur einige natürliche Begabung für Sprache zuzutrauen, um wenigstens soviel einzusehen, daß die Kritik an diesem von der Sprache des Briefes entlehnten Argumente keine zuverlässige Stütze hat, zumal wir sonst kein schriftstellerisches Document als Maßstab für die sprachliche Bildung unseres Jakobus besitzen, wenn man sich nicht etwa auf das Schreiben Apgsch. 15, 23—29 und die ihm vorangehende Rede des Jakobus berufen will; aber gerade aus diesen Documenten läßt sich einiges anführen, worin sie mit unserem Briefe zusammentreffen, vgl. Schneckenb. Beitr. S. 219, namentlich M. Weber de Ep. J. cath. cum Ep. atque oratione Jac. Act. 15, 13—29 inserta et hac utraque cum illa utiliter comparanda, Viteb. 1795. Ueber den sprachl. Charakter unseres Briefes überhaupt vgl. man Schulze, Kaiser, Gierig, Küchler in den §. 4 a. Schriften. Ueber Faber's, Bolten's, Schmidt's, Bertholdt's Vermuthung einer Uebersetzung aus dem Aram. Theile p. 46. not. x.

Wir haben hiemit die Haupteinwendungen der inneren Kritik erledigt; denn ganz unhaltbar ist, was zuerst Kern in der Abhandlung 1835 (anders im Comm. 1838) und ihm nach Schwegler in s. nachap. Zeitalter über die Leser des Briefes vorgebracht haben, daß nämlich unter dem Gegensatz der Armen und Reichen

der Gegensatz der bereits geschlossen sich gegenüberstehenden Gemeinschaften der Juden- und Heidenchristen dargestellt, und die letzteren im Interesse der ersteren bekämpft seyen. Es gehört ein starkes kritisches Vorurtheil dazu, die betreffenden Stellen des Briefes, wo dieser Gegensatz in seiner schlichten Natürlichkeit zur Sprache gebracht ist (1, 9 ff.; 2, 1 ff., namentlich 5, 1—6, vgl. mit V. 7 ff.), so auszulegen. Ebenso ist es eine reine Fiktion, daß dieser Gegensatz als die Basis einer durchgreifenden Trennung in der Kirche jener Zeit und als Quelle der Lehrstreitigkeiten in unserem Briefe behandelt werde, und diese Fiktion erweist sich als solche evident durch die Auslegung. Der Verf. kennt ja nicht blos Arme und Reiche (vgl. etwa 2, 1 ff.) und hat überhaupt nicht mit zwei Parteien, sondern von Anfang bis zu Ende mit einer einheitlich gedachten Gesammtheit von Lesern zu thun, innerhalb deren zwar jener Gegensatz sich findet, aber eben nur in schlichter Natürlichkeit und so, daß er die Einheit nicht aufhebt. Daher kam es auch, daß Kern selbst (a. a. O. S. 71) bei der Durchführung seiner Ansicht zugestehen mußte, daß eben das, was der Verf. dem Wortlaut nach der ihm befreundeten judenchristlichen Gemeinschaft seiner ἀδελφοί zu beherzigen gibt, großentheils dem wahren Sinne seiner Rede nach den Heidenchristen gelte: gleich als wäre möglich, daß der Verf. an den Judenchristen die Fehler der ihr feindlich gegenüberstehenden Gemeinschaft bestreitet, gegen welche er sie in Schutz nehmen will. Nein, wenn unser Brief wirklich aus dem Gegensatze von Juden- und Heidenchristen heraus begriffen werden sollte, so wäre mit de Wette anzunehmen, daß die aus Paulinern und Judaisten bestehende Christenheit als einheitliche Gesammtheit den angeredeten Leserkreis bilden, womit dann freilich jene ganze Argumentation in sich zusammenfällt, wie Kern später (Comm. S. 78. 82) selbst gezeigt hat. Schon de Wette hat in s. ex. Handb. S. 155 f. das Unhaltbare jener Auffassung nachgewiesen. Wenn Schwegler Kern's inzwischen längst aufgegebene Ansicht sich wieder angeeignet hat, so beweist das nur, wie hoch seine geschichtlichen Combinationen über solchen exegetischen Minutien schweben. Im Uebrigen verweisen wir noch auf das im flg. §. über die Bestimmung des Briefes Gesagte.

Auch eine Anzahl einzelner Indicien gegen die Aechtheit

glaubte Kern (1835) aufgefunden zu haben. Er rechnet hieher die fleißige Benutzung der Apokryphen, des Buchs der Weisheit und Jesus Sirach *), die Berührungen der Darstellung unseres Briefes mit der des Philo (vgl. Lösner in s. observ., namentlich aber Schneckb. in s. Comm.), die Parallelen unseres Briefes mit paulinischen, namentlich aber mit dem Römerbriefe (vgl. Theile prol. p. 45. not. s.; de Wette Einl. §. 168 c.), eine auf das Hebräerevangelium zurückzuführende Uebereinstimmung des Briefes Jakobi in Beziehung auf Aussprüche Christi mit den Clementinen (namentlich 5, 12), das absolute Verbot des Eides 5, 12 in Folge essenischen Einflusses, die nachapostolische Einrichtung der Krankenheilung mit Oel durch die Presbyter, deren Amt hiebei in einer entschiedenen Abgrenzung des Verhältnisses zu den Gemeindegliedern stehe, und deren Funktion den seelsorgerischen Charakter einer späteren Zeit trage. Da Kern selbst die sekundäre Beweiskraft dieser Argumente anerkannt und deren Unhaltbarkeit in seinem Commentare (S. 85—88) gezeigt hat, so dürfte es genügen, der Kürze wegen auf seine eigene Widerlegung zu verweisen; vergl. auch Pfeiffer (a. o. a. O. S. 113 ff. 119 f.). Bei der Auslegung selbst wird sich zeigen, daß der „fleißige Gebrauch der Apokryphen" auf gelegentliche Reminiscenzen aus deren Lektüre, die dem Jakobus so nahe lag, und die Berührung mit Philo auf eine so wenig specifische Verwandtschaft zurückzuführen ist, daß sie sich unter Voraussetzung der gleichen Zeit und der theilweise gleichen Bildungsmittel von selbst ohne einen direkten Zusammenhang erklärt. Wäre aber auch ein solcher anzuerkennen, so würde uns das, bei unserer Ansicht von der späteren Abfassungszeit des Briefes, noch kein Indicium seiner Unächtheit seyn, wie auch Kern selbst (a. a. O. S. 85) zugibt und nachweist. Ueber die Parallelen mit paul. Briefen werden wir uns §. 3 noch auszusprechen haben. Wegen des über das Hebräerevangelium Vorgebrachten vgl. Kern S. 87 f.; Pfeiffer S. 114 f. Die übrigen Bedenken werden sich durch die

*) Vgl. die Zusammenstellung bei Theile prol. p. 46, not. y; Schneckb. Beitr. S. 198; Hildebrand der Br. Jak., eine homil. Paraphrase in dem Repert. für die Angel. des evangl.=christl. Predigtamts Meißen 1825. I. 2. S. 1—25, gegen ihn Theile a. a. O.

Auslegung von selbst berichtigen und zurecht legen. Noch weniger denken wir hier auf Schwegler's kritische apperçus zu Gunsten der von ihm dem Briefe angewiesenen Zeit der Clementinen einzugehen, z. B. 1, 27; 1, 21; 5, 17, sondern verweisen auf die Auslegung.

Wir weisen lieber zum Schlusse noch auf die bedeutenden Bedenken hin, welche der nachapostolischen Abfassung desselben entgegenstehen. Es ist auch von den Gegnern anerkannt, wie vortheilhaft dieser Brief als schriftstellerisches Produkt in Form und Inhalt gegen die Erzeugnisse der nachapostolischen Literatur absticht; und man darf etwa nur den ersten Brief des Clemens, der wie „eine breite Homilie über den körnigen Text unseres Briefes" erscheint (Schneckenb.), mit dem unsrigen vergleichen, um davon einen lebendigen Eindruck zu bekommen. Wie er sich aber innerlich hoch über dieselben erhebt, so verräth er auch äußerlich nirgends eine bestimmte Spur nachapostolischer Zeit. Nichts von den Gegensätzen dieser Zeit, nichts von deren Leidenserfahrungen, nichts von ihrem hierarchischen Elemente! Wie geben sich dagegen jener Brief des Clemens oder der Hirte des Hermas schon in Aeußerlichkeiten so deutlich als Produkte ihrer Zeit zu erkennen! Pfeiffer hat in seiner genannten Abhandlung treffend nachgewiesen, daß alles, was der Verf. behandelt, und die Art, wie er es thut, seine Erklärung nur in der apostolischen Zeit der christlichen Kirche findet. Als ausdrückliche Spuren dieser Zeit lassen sich die 3, 1 vorausgesetzte Lehrfreiheit, die frische Hoffnung auf die Zukunft des Herrn (5, 7 ff.), die Hindeutung auf Jerusalem, als noch bestehenden Mittelpunkt der judenchristlichen Kirche (1, 1), der Name συναγωγή (zu 2, 2) betrachten (man vgl. noch Neander ap. Zeit II. S. 572 ff. Schneckenb. Beitr. S. 203 ff.). Unter solchen Umständen begreift es sich auch, daß von der Kritik kein irgend dienliches Motiv der Unterschiebung geltend gemacht werden kann. Die Stelle 2, 14—26, an die man sich hält, um den Brief in den Gegensatz der juden- und heidenchristlichen Kirche zu verlegen, ist nicht gegen paulinische Lehre gerichtet; und selbst wenn sie es wäre, so läßt sich doch darum nicht die Bekämpfung des paulinischen Christenthums oder die Ausgleichung mit ihm als der Zweck des Briefes betrachten (vgl. Neander a. a. O. S. 572. 574), wie dies auch Baur zugesteht (Paul. S. 692) und sich auf die Behauptung zurückzieht,

des Verf. Absicht sey, den ἀνὴρ τέλειος in der Vollkommenheit des christlichen Lebens von seinem besonderen judenchristlichen Standpunkt aus darzustellen. Setzt man sich aber auch über diesen Mangel eines dienlichen Motivs der Unterschiebung hinweg, und nimmt man nicht Anstand, alles dasjenige, was zu Gunsten der apostol. Zeit spricht, auf die Rechnung der Fiktionsgabe eines Pseudojakobus zu setzen, Eines bleibt noch, was sich in dieser Weise nicht hinwegerklären läßt und vor allem die Aechtheit des Briefes verbürgt: die sittliche Persönlichkeit des Verf. und die ihr entsprechende Haltung des Briefes. So sententiös und allgemein auch die Darstellung unseres Briefes ist, darin ist er ganz und gar Brief, daß Ton und Haltung desselben durchweg die innerlich persönliche Beziehung des Schreibenden zu den jeweilig Angeredeten durchblicken lassen. Sein bald von Mitgefühl der Liebe, bald von heiligem Ernst und sittlicher Indignation bewegtes Innere spiegelt sich wahr und natürlich in dem Ton seiner Rede. Es kann uns kein Zweifel bleiben, daß der Mann, der so schreiben kann, der so ermahnt, so tröstet, so straft, so viel Herablassung der Liebe mit so viel sittlicher Hoheit, so viel Sanftmuth und Mitgefühl mit solchem heiligen Zorneifer, einen so nüchternen, praktischen, welterfahrenen Blick mit solch edler Begeisterung verbindet — nur ein solcher seyn kann, dem das Gesetz Christi auf die Tafeln seines Herzens geschrieben ist, in dem das Christenthum, wie er es erkannte, That und Wahrheit geworden ist. „Vir pietate gravis! ein edler Mann, wahrlich ein Mann voll heiligen Geistes, ein Beter, ein Jünger Jesu!" ruft Herder aus. Und er, dieser Mann, soll diesen Brief, der ja nur als absichtliche Unterschiebung erklärt werden könnte, fingirt haben! — Auch mag, wie schon von Hug (Einl. II. §. 159), von Kern (Comm. S. 43 f.) geschehen ist, noch darauf hingewiesen werden, daß, so ebionitisch auch das Bild des Jakobus in der Schilderung des Hegesippus entstellt ist, dennoch Charakterzüge bewahrt sind, die in dem Inhalte des Briefes ihre volle Bestätigung finden und so diesem wieder zur Bestätigung dienen; so sein Beiname ὁ δίκαιος, seine Schilderung als unablässigen Beters, sein Zeugniß, daß Jesus der Christ ist, der im Himmel zur Rechten der großen Kraft sitzt und auf den Wolken des Himmels kommen wird u. dgl. m.; vgl. Kern a. a. O.

Blicken wir zurück auf die Ergebnisse der äußeren und inneren Kritik, so kann es, um der Aechtheit desselben vollends gewiß zu werden, nur noch darauf ankommen, dem Briefe seine geschichtliche Stelle näher anzuweisen und ihn von ihr aus zu begreifen, womit jene Einwendungen, daß es dem Briefe an aller Individualität fehle (soweit sie nicht schon beseitigt ist), daß sich kein bestimmtes Verhältniß des Briefstellers zu bestimmten Lesern, noch eine bestimmte Veranlassung zum Schreiben erkennen lasse (Schwegler u. A.), der Inhalt des Briefes plan- und ordnungslos sey (de Wette, Schleiermacher), sich von selbst heben werden — die Aufgabe §. 3.

Die Integrität des Briefes hat (von anderen unhaltbaren Angriffen abgesehen, vgl. b. Theile prol. p. 54) Rauch (in d. §. 4. a. Abhdl.) bestritten, indem er den Abschnitt 5, 12—20 ohne allen äußeren Grund aus Gründen des Zusammenhangs, des Inhalts und der Sprache als unächt erkennt. Wir verweisen auf die Auslegung, im Uebrigen auf die Widerlegung von Hagenbach (Wiener krit. Journ. VI, 395 ff.), Schneckenb. (Tüb. Zeitschr. 1829, S. 47 ff.), Kern (Comm. S. 88—90), Theile (prol. p. 54 sq.), durch welche wir diese Controverse für abgethan halten. —

§. 3. Bestimmung und Abfassungszeit, Zweck, Inhalt und Composition des Briefes.

I. Wir fragen zunächst nach der Bestimmung des Briefes im Allgemeinen. Man hat behauptet: er sey an unbekehrte Juden (Lardner), an bekehrte und unbekehrte Juden (Grot., Wolf, Heisen, Theile, Credner), an Judenchristen und Heidenchristen entweder als geschlossen sich gegenüberstehende Gemeinschaften (Kern 1835, vgl. §. 2) oder als einheitliche Gesammtheit (Mauduit b. Wolf, Köster, de Wette), oder er sey an Judenchristen primär, an Juden und an Heidenchristen sekundär (Kern 1838), endlich er sey an Judenchristen geschrieben, ohne auszuschließen, daß nebenbei Beziehung auf Heidenchristen oder noch unbekehrte Juden genommen werde (so Guerike, Schneckenb., Neander, Thiersch, Hofmann, Pfeiffer, diesen Nebenbeziehungen, namentlich den letzteren, theils mehr, theils weniger einräumend).

Dies auch unsere Ansicht: die Bestimmung des Briefes ist entschieden eine judenchristliche; an eine Mitbestimmung für Heidenchristen als solche, nach ihrem Gegensatze zu den Christen aus den Juden, wie man wegen 2, 14—26 annimmt, ist ebenso wenig zu denken, als an eine Mitbestimmung für Juden, wie man wegen 5, 1—6 behauptet (denn selbst wenn an dieser Stelle noch unbekehrte, in Lebensverkehr mit den christgewordenen stehende Juden apostrophirt wären, und sonst auch noch so viele Beziehungen auf sie vorkämen, könnte das an der eigentlichen Bestimmung des Briefes nichts ändern). Alles was in dieser Beziehung zugegeben werden mag, läuft darauf hinaus, daß nebenbei (vgl. 2, 25) auch an Heidenchristen gedacht ist, die sich judenchristlichen Gemeinden angeschlossen hatten, oder daß in der Schilderung des zunächst innerhalb des judenchristlichen Leserkreises fallenden Gegensatzes von Armen und Reichen die Grenze zwischen Reichen, die nur dem Namen nach Christen, und solchen, die es nicht einmal dem Namen nach waren, verwischt ist. Man vgl. im Comm. zu 2, 5 ff.; 2, 25; 4, 13; 5, 1.

Für diese judenchristliche Bestimmung des Briefes entscheidet schon die einzig zulässige Auffassung der Ueberschrift des Briefes (vgl. zu 1, 1), und hiemit stimmt, was hier zu erweisen ist, der Inhalt desselben. Es ist nämlich anzuerkennen: 1) daß der 1, 1 als einheitliche Gesammtheit bezeichnete Leserkreis des Zwölfstämmevolks in der Zerstreuung durchweg das angeredete Subjekt ist (über 4, 13 ff.; 5, 1 ff.; vgl. z. d. St.). Wem also 1, 2 gilt, dem gilt auch alles folgende. Und diese grammatische Einheit des Subjekts bewährt sich vollkommen durch die Einheit und Continuität des Inhalts: denn wem das Wort des Trostes 1, 2—12 in Ansehung des πειρασμοῖς περιπίπτειν gilt, dem gilt auch die Warnung in Ansehung des πειράζεσθαι 1, 13—18, und wem dies gilt, dem gilt dann weiter auch die Ermahnung 1, 19—27 zu rechtem Verhalten gegen das Wort der Wahrheit, und wem endlich dies gilt, dem muß nothwendig auch der weitere explicirende Briefinhalt gelten (vgl. zu 1, 19. 20, namentl. zu 1, 27). 2) Diese durchweg angeredete Gesammtheit ist nun an einzelnen Stellen (vgl. zu 1, 18. 2, 1) entschieden als eine christliche bezeichnet; damit ergibt sich gemäß 1) von selbst, daß sie durchweg als solche gedacht seyn will, und in der That wird

sie auch durchweg als solche behandelt (Beweis hiefür ist die Auslegung des ganzen Briefes; vgl. jedoch namentlich zu 1, 2; vgl. mit 1, 9 ff. zu 1, 18. 27). Aus diesen Bemerkungen schon erhellt, daß der Brief, von der Bestimmung für nur unbekehrte Juden ganz zu schweigen, nicht an die Juden der Zerstreuung insgemein (ad Judaeos in universum), bekehrte und unbekehrte, geschrieben seyn kann, weder so, daß jene, noch so, daß diese das primäre Subjekt sind (so Credner, dessen Auffassung nur zeigt, wie anders der Brief in diesem Falle gehalten seyn müßte; vgl. gegen ihn Kern Comm. S. 75 ff.); ebenso, daß er nicht an Judenchristen und Heidenchristen als geschlossen sich entgegenstehende Gemeinschaften (vgl. schon oben §. 2) gerichtet seyn kann. Einzig möglich bliebe da nur noch die Annahme, daß die Christen aus den Juden und Heiden als eine Gesammtheit das Subjekt der Anrede sind (de Wette u. A.). 3) Erwägt man aber weiter, daß vermöge der grammatischen Einheit des Subjekts der Leser und vermöge der Einheit und Continuität des Inhalts die im Briefe gerügten Gebrechen nothwendig als Gebrechen eben dieser einheitlichen Gesammtheit erscheinen, ferner daß schon die Zusammenfassung so vieler einzelner specieller Gebrechen einen durch Denk- und Sinnesweise unter sich enge verwandten Leserkreis andeutet, ferner daß alle die gerügten Verirrungen der Leser ein einheitliches Gepräge und einen Gesammtcharakter an sich tragen, zu Folge dessen sie, wie Neander sagt, „als Zweige Eines Stammes" erscheinen, so wird die Annahme, daß diese Gesammtheit die aus Juden- und Heidenchristen bestehende Kirche außerhalb Palästina's sey, schon damit beinahe undenkbar. Man stützt diese Annahme auf die antipaulinische Auffassung der Stelle 2, 14—26. Aber bedenkt man denn auch, daß diese antipaulinische Polemik nothwendig, wegen der Einheit des Subjekts und der Continuität des Inhalts, ebenso wie alles Vorangehende von 1, 2—2, 13 (vgl. zu 2, 14) und Nachfolgende die Judenchristen eben so wohl wie die Heidenchristen treffen müßte? Judenchristen und Heidenchristen einander so ähnlich, daß sie durchweg als Eine Gesammtheit derselben Verirrungen beschuldigt, derselben Ermahnungen bedürftig erachtet werden, und dies, wie es scheint (denn die centrale Stellung des todten Glaubens 2, 14 ff. zu den übrigen Gebrechen kann Niemand verkennen), in Folge

paulinischer Lehre! 4) Nun aber — und dies ist der Hauptpunkt dieser Erörterung — ist der Gesammtcharakter der im Briefe bekämpften Verirrungen entschieden ein judenchristlicher, und wie dieser sich in einzelnen dieser Verirrungen von selbst als ein solcher unverkennbar kundgibt, so muß er ohne Weiteres eben vermöge jener Continuität des Inhalts auch für die übrigen postulirt werden, braucht aber nicht blos postulirt zu werden, sondern läßt sich vielmehr evident erweisen. Sehen wir zunächst von dem streitigen Punkt 2, 14—26 ab — in Ansehung der übrigen gerügten Gebrechen ist die judenchristliche Art derselben kaum zu verkennen. Unzweideutig spricht sie sich hier aus (vgl. Theile prol. p. 41 sq.; Schneckenb. Beitr. S. 204) „in der faulen Entschuldigung der eigenen Schwäche mit einer göttlichen Versuchung" (vgl. zu 1, 13 ff.), in dem bloßen Hören des Wortes ohne das Thun, gleichwohl gepaart mit der Anmaßung wahrer Gottesverehrung (vgl. zu 1, 22—27), in dem zungenfertigen Lehren und Meistern Anderer, das gegen die eigenen Gebrechen blind ist (zu 3, 1—18), in dem leichtfertigen Schwören, und zwar mit eben den Formeln, welche der Herr selbst bereits an seinem Volke tadelt (vgl. zu 5, 12). Aber auch das „partium studium in conventus adeo sacros admissum" (Theile) (vgl. zu 2, 1 ff.; Matth. 23, 6), die hiebei sich kundgebende niedrige Zuvorkommenheit gegen die Reichen und Verachtung der Armen, überhaupt das Mißverhältniß zwischen den Reichen und Armen mit Worten gerügt, die ganz an die alttestamentl. Prophetie erinnern (vgl. zu 5, 1—6), die „aemulationes et detrectationes fere ortae ex impia voluptatum libidine et arrogantia" (Theile) machen keine Ausnahme. Und 2, 14—26 eben so wenig; es ist ja im Wesentlichen dasselbe wie 1, 22—27, wo vor dem bloßen Hören, bei dem man sich gleichwohl seiner Θρησκεία berühmt, gewarnt wird. Nicht eine besondere Doctrin bestreitet hier der Verf., sondern ganz nur dieselbe sittliche Trägheit; ja er legt hier recht eigentlich die Wurzel aller anderen Verkehrtheit bloß (vgl. zu 2, 14), und die Art seiner Argumentation (vgl. ntl. zu 2, 19) läßt an gar nichts Anderes, als an judenchristliche, d. h. jüdisch ererbte, Verkehrtheit denken. Den historischen Nachweis, daß die Verirrung eines todten, bei dem bloßen Besitze der Offenbarung und rechten Erkenntniß sich

beruhigenden, diesen Besitz als persönliches Verdienst und als an sich schon heilsverbürgenden Vorzug achtenden Glaubens wirklich jüdischer Abkunft ist, haben Schneckenb. (über Jak. 5, 12 ff. in Tüb. Zeitschr. 1829 S. 47 ff. 1830 2. H.; Beitr. 204; Comm. S. 128—136); Neander (ap. Zeit. S. 565 ff.); Theile (prol. p. 42, not. p.) vollständig mit biblischen und anderen Belegstellen geliefert. Wir verweisen der Kürze wegen auf sie und führen hier nur Röm. 2, 17 ff. an, wo sich bis in einzelne Züge hinein dasselbe auf jüdischem Gebiet, wie an u. St. auf judenchristlichem findet, Matth. 3, 1—10, wo das πατέρα ἔχομεν τὸν 'Aβρ. nur ein anderer Ausdruck derselben Sinnesweise ist, an Matth. 23, 3, wo das οὐ ποιοῦσιν den sonst um ihrer Werkgerechtigkeit willen getadelten Schriftgelehrten zum Vorwurf gemacht wird, endlich Matth. 7, 21 ff. οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε, κύριε, εἰςελεύσεται κτλ., was ganz dasselbe wie an u. St. ist. Baur's Einwendung (Ap. Paul. S. 684 ff.) gegen die historische Möglichkeit dieser jüdischen Sinnesweise, weil nämlich in der jüdischen Religion der Glaube so wesentlich praktisch sey, daß ein vom Thun getrenntes Wissen nur als Irreligiosität angesehen werden kann, richtet sich gegenüber diesen Stellen (vgl. namentl. Matth. 23, 3) von selbst und beruht auf der gänzlichen Verkennung des Unterschiedes einer bloß äußerlichen und einer Gesinnung und That, und diese in ihrem ganzen Umfang umfassenden Erfüllung des Gesetzes, von welchem Unterschiede ja eben die Behauptung eines von den Werken entblößten Wissens und Glaubens als jüdischer und judenchristlicher Verkehrtheit ausgeht: denn das freilich verstand sich von selbst, daß jeder, der Jude seyn wollte, die äußere diesem Volke gegebene Lebensordnung einhielt. Irreleitend war an Neander's Darstellung nur dies, daß er den todten Glauben unter die Kategorie des opus operatum (a. a. O. S. 566) befaßte, womit er allerdings den Einwurf (Kern, Baur) berechtigte: wie doch Jakobus dazu komme, diese Verkehrtheit mit dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων zu bestreiten, während Paulus sie als ein δικ. ἐξ ἔργων bezeichne und mit dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως bekämpfe. Offenbar aber — müssen wir sagen — betrachtet Jakobus selbst diesen Glauben nicht als Werk und Leistung, sondern im stricten Gegensatz hierzu als bloßen sittlich

werthlosen Besitz, ja, wie Neander selbst treffend sich ausdrückt (a. a. O. S. 861), als eine bloße affectio, eine innerliche Zuständlichkeit (πάϑος), die auch den Dämonen gemein ist. Mit anderen Worten: so gewiß von dem objektiv sittlichen Standpunkt aus die Werkgerechtigkeit selbst mit dem Mangel des Thuns, d. h. wahrer Gesetzeserfüllung, behaftet ist, so wenig ist doch als Denkweise genommen der Wahn der Werkgerechtigkeit ein und dasselbe mit der Verirrung, die hier Jakobus als Wahngerechtigkeit des todten Glaubens bestreitet; vielmehr ist diese als Denkweise zu jener Denkweise der andere Pol, in welchen sich die gleiche Grundgesinnung sittlicher Trägheit und geistlicher Sicherheit und Anmaßung differenziren konnte und wirklich differenzirt hat, wie das geschichtlich zu erweisen ist (vgl. oben), und jeder Pharisäer an seinem Theil beweist, der sich nicht weniger des Besitzes der wahren Gotteserkenntniß (auf neutestamentlichem Gebiet das πίστιν ἔχειν), als seiner persönlichen Leistungen berühmt. Ist dem so, so begreift sich auch die polarisch entgegengesetzte Bekämpfung des einen und des anderen Irrthums bei Jakobus und Paulus; doch vergleiche hierüber zu 2, 14 ff. Hier galt es nur zu zeigen, daß dieser 2, 14 ff. bestrittene todte Glaube sich geschichtlich als judenchristliche Verirrung rechtfertigen läßt, und so die Voraussetzung zutrifft, zu der wir uns von allen Seiten hingedrängt sahen: denn auch die Person des Verf. und seine Stellung als Oberhirte der judenchristlichen Muttergemeinde (§. 1), die Auffassung und Darstellung der Lehre (§. 2), die ausdrückliche Bestimmung des Briefes (1, 1) im Zusammenhalt mit der grammatischen Einheit des angeredeten Subjekts und der Continuität des Inhalts, endlich der Charakter der übrigen Gebrechen (§. 3), auch solche vereinzelte Indicien wie 2, 2 συναγωγή 5, 14, ἀλείφειν ἐλαίῳ (vgl. d. Comm.) — dies alles führt und nöthigt zu der von uns gegebenen Auffassung von 2, 14—26 als judenchristlicher Verirrung. Auch zweifeln wir auf Grund der Geschichte, daß damals schon die νεκρὰ πίστις als Mißbrauch paul. Lehre bei den Heidenchristen hervorgetreten sey. Die paul. Briefe (Röm. 3, 8. 31; 6, 1 f.; 15 f.; Gal. 5, 13—18; Phil. 3, 18 ff. vgl. mit 1 Joh. 1, 6; 2, 19; 3, 6 f.; 4. 5; 1 Petr. 2, 16; 2 Petr. 2, 19 ff.; 3, 16; Jud. 4, 12) deuten auf eine andere Verirrung hin. Nur eine Frage erübrigt noch: warum

doch von der zwiefachen Verkehrtheit einer Gerechtigkeit durch todte Werke und einer Gerechtigkeit durch todten Glauben Jakobus an den Juden gerade die eine, Paulus die andere zum ausdrücklichen Gegenstande der Bekämpfung macht. Hofmann (a. a. O. S. 562 f.) antwortet: „Erst als es heidnische Christen gab, für welche die Ordnungen des jüdischen Volksgemeinlebens unverbindlich waren, erst deren nicht nur innerlicher, sondern auch äußerlicher Freiheit vom Gesetze gegenüber kam die pharisäische Sinnesweise innerhalb der jüdischen Christenheit zu Tage, und nöthigte zur Erörterung der Glaubensgerechtigkeit und ihres Gegensatzes zur Gesetzgerechtigkeit." „Dagegen zur Bestreitung der entgegengesetzten Verirrung ergab sich begreiflicher Weise so lange Zeit weniger Veranlassung, so lange das Christenthum innerhalb des jüdischen Volksgebietes blieb, wo es sich für die Christen von selbst verstand, daß sie die Ordnungen des jüdischen Volksgemeinlebens einhielten." So Hofmann, und er verlegt deshalb die Abfassung des Briefes zwischen den Tod des Jakobus Zebedäi und das sogenannte Apostelconcil, zwischen 44 und 52. Wir glauben zu finden, daß eine so frühzeitige Abfassung des Briefes sich mit anderen Indicien desselben nicht verträgt, wie sogleich gezeigt werden soll, und eigenen uns daher seine Worte nur in so weit an, daß wir sagen: nicht mit dem Verhältniß der Christen aus den Juden, zu denen aus den Heiden hat es der Verf. zu thun, sondern die Mißgestalt ihres eigenen christlichen Lebens will er seinen christlichen Volksgenossen vor Augen halten. Wie er ihr doch gewiß bestehendes Verhältniß zu den Heiden und unbekehrten Juden, unter denen sie leben, höchstens berührt, nicht bespricht (wir müssen uns hierfür auf den Comm. berufen), so auch nicht ihr gegensätzliches Verhältniß zu den paulinischen Heidenchristen; damit aber fiel die Veranlassung, das Verhältniß der Glaubensgerechtigkeit zur Werkgerechtigkeit zu erörtern, von selbst hinweg. Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει κτλ., sagt derselbe Jakobus Apgsch. 15, 21, und findet mitten im Feuer der ersten Streitigkeiten um das Gesetz nicht nöthig, den Christen aus den Juden etwas Weiteres vorzuschreiben, da sich für sie die Einhaltung jüdischer Lebensordnung von selbst verstand. Warum sollte er nun nicht auch später, nach dieser Versammlung, an die

Judenchristen der Zerstreuung schreiben können, ohne auf diesen ohnehin dann bereits erledigten Gegenstand einzugehen? Um ihrer selbst willen war es nicht nöthig; aber um der Heidenchristen willen? — Man denke sich nur nicht die Judenchristen der Diaspora mit dem Gesetzeszelotismus der τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες (Apgsch. 15, 5) erfüllt, welche den Heidenchristen das Joch des ceremoniellen Judenthums aufladen wollen; selbst die μυριάδες Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων, πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου (Apgsch. 21, 20) zu Jerusalem eifern nur darum, daß Paulus die Juden unter den Heiden vom Gesetze abwendig mache, und ihre Anklage gegen den Apostel (V. 21 ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους κτλ.) beweist ja schlagend, wie wenig Gesetzeszelotismus sie den Judenchristen der Diaspora zutrauten, an welche eben Jakobus schreibt. Und wie die Apgsch. (15, 1. 24) den Gesetzesstreit in den auswärtigen Gemeinden als einen von außen, von Jerusalem her, angefachten bezeichnet, so die paulinischen Briefe.

II. **Die Abfassungszeit und nächste Bestimmung des Briefes.** Aber ist es denn nöthig, eine Abfassung des Briefes nach Ausbruch der Streitigkeiten über das jüdische Gesetz anzunehmen? Konnte da Jakobus das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως mit dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων bestreiten, ohne den Mißverstand mit einem Worte abzuwehren, als bekämpfe er die paul. Rechtfertigungslehre, was er ja nach unserer Ueberzeugung nicht konnte und wollte? So fragen wir von unserer kritisch-comparativen Betrachtungsweise aus. Dem Jakobus, der mitten in den Verhältnissen lebt, in die wir uns erst mühsam durch gelehrte Forschung versetzen, für den sich eben deshalb das Ungleichartige durch die Macht der Gegenwart von selbst scheidet, dessen Brief sich an die Kreise wendet, die zunächst den Heidenapostel nicht angehen, und der mit seinem ganzen Briefe eine völlig andere Tendenz verfolgt, als der Apostel Paulus, wenn dieser das Recht des Glaubens gegen die Beeinträchtigung des gesetzlichen Judenthums verwahrt — ihm konnte es nicht in den Sinn kommen zu meinen, er bestreite mit dem, was er von der Ungenüge eines todten Glaubens, um den Menschen in seinem Verhalten vor Gott als einen Gerechtgewordenen darzustellen, sagt, das was

Paulus von der Genüge des lebendigen Glaubens, um vor Gott gerecht, von ihm gerechtfertigt zu werden, d. h. Vergebung der Sünde zu empfangen und in die Gnadengemeinschaft mit Gott einzutreten, behauptet; er hätte ja eben so gut meinen müssen, sich selbst zu widersprechen (vgl. zu 1, 18; 2, 23); so wenig er nöthig findet zu sagen, daß er dies nicht thut, vielmehr die Stelle 2, 23 für seine Argumentation verwendet, so wenig hat er dergleichen um des Apostels Paulus willen nöthig. Der Nachweis, daß die Lehre des Jakobus, richtig verstanden, der paulinischen nicht widerstreitet, macht jene den Schein der Differenz entschuldigende Annahme einer so zu sagen vorpaulinischen Abfassung völlig überflüssig. Frei und sicher — sagen wir —, sein Ziel fest im Auge, handhabt Jakobus den ihm zu Gebote stehenden Ausdruck und Beweisapparat, gleichviel, woher er ihn hat, und seine principielle Einheit mit Paulus in der Rechtfertigungslehre (1, 18; 2, 5; 2, 23) bewahrt ihn von selbst, so rücksichtslos er auch sein Ziel verfolgt, vor jedem wirklichen Widerspruch mit demselben.

Hiermit — und wir achten dies für einen nicht geringen Vorzug unserer Ansicht — sind wir der mißlichen Aufgabe überhoben, nachzuweisen, daß unser Brief keine Bekanntschaft mit der paulinischen Denk- und Sprechweise voraussetze. Mißlich nennen wir diese Aufgabe; denn wenn man alles auf einen Haufen zusammenfaßt, worin dieser Brief an Paulinisches erinnert — das δικαιοῦσθαι, von dem außer Lukas (die einzige Stelle Matth. 12, 37 abgerechnet) kein neutestam. Schriftsteller Gebrauch macht, namentlich aber das δικ. ἐκ πίστεως, ἐξ ἔργων (vgl. de Wette Stud. u. Krit. 1830, S. 348 ff.), das Uebereinstimmende in der Wahl und der Art der Anführung der Beispiele des A. T. (vgl. namentl. 2, 23; in Ansehung der Rahab stimmen wir Bleek bei, Einl. in d. Br. an die Hebr. S. 89), dann die Stellen 1, 3; 4, 1; 4, 12, welche für jeden Unbefangenen an Röm. 5, 3; 6, 13; 7, 23; 8, 7; 14, 4 anklingen; ferner solche Stellen wie 1, 9 f.; 1, 12; 1, 20; 1, 25 (νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας); 2, 5 u. a., wozu dann noch die Uebereinstimmung einzelner Ausdrücke kommt (vgl. de Wette Einl. §. 168[c], not. d.) — so wird man kaum noch eine gleichsam vorpaulinische Abfassung unseres Briefes behaupten können, und alles, was man über den aus dem A. T. sich herausbilden-

den jüdisch-griechischen Sprachgebrauch (Neander a. a. O. S. 574, womit zu vgl. Knapp Script. V. a. p. 528; Theile p. 139. 167; Röth de ep. ad Hebr. p. 121 sq. u. a.) oder über das Naheliegende der gewählten Beispiele (vgl. zu 2, 18; 2, 25) oder über die doch stattfindende Verschiedenheit in den ähnlich gehaltenen Stellen (vgl. Theile p. 45; Rauch in d. a. Abhdl., S. 257 ff.) vorbringt, die freilich keine Citate, sondern Anklänge sind, reicht für die gegentheilige Annahme nicht aus, ja es möchte die Bekanntschaft unsers Verf. mit dem Römerbriefe kaum wegzuläugnen seyn (vgl. d. de Wette §. 168 c, not. c). „Was unser Brief enthält, ist allerdings nicht von der Art, daß man sagen kann, es habe sich Alles ohne Beziehung auf Paulus aus den allgemein christlichen und alttestamentlichen Voraussetzungen ergeben" u. s. w. (Schmid Bibl. Th. II. S. 98; vgl. auch Kern Comm. S. 86.) Diese Beziehungen auf Paulinisches nehmen sich — darin hat Rauch Recht — ungeschickt genug aus, wenn man den Jakobus zum Antagonisten des Apostels Paulus macht; ganz anders bei unserer Ansicht, wo diese Berührungen nur unsere Behauptung bewähren, daß Jakobus den Paulus nicht habe bekämpfen wollen.

Doch liegt uns der entscheidende Grund für eine spätere Abfassung nicht hierin, sondern in der Gestalt des christlichen Lebens der Leser. Aeußerlich organisirt (vgl. über die Presbyter zu 5, 14, über die bequem eingerichtete συναγωγή, unter der nicht eine jüdische Synagoge zu verstehen ist, welche die Christen nur mitbenützen, zu 2, 2), trägt das christliche Leben der Leser innerlich zwei charakteristische Merkmale an sich: erstens nämlich werden die Leser als völlig mündig in der Lehre behandelt, wie dies der ganze Brief zeigt, der nicht lehren, sondern ermahnen will (im Einzelnen vgl. man die Hinweisungen auf die Erkenntniß der Leser 1, 3; 2, 5; 3, 1; 4, 1); daneben aber werden andererseits Gebrechen an ihrem Zustande gerügt, welche allen geschichtlichen Indicien zu Folge nicht als Erscheinungen der ersten Zeit genommen, sondern nur aus einem Nachlaß der sittlichen Energie erklärt werden können, ohne welche selbst auch bei Juden in der ersten Zeit die Annahme des Christenthums nicht denkbar ist, — und welche, ihrer Natur und der Art ihrer Besprechung nach nur unter der Voraussetzung eines längeren

Bestandes des Christenthums unter den Lesern begriffen werden können. Man vergesse nur nicht: es sind die 1, 1 angeredeten christlichen Leser (vgl. zu Anfang dieses §.), denen wie der Mangel an Glaubensbewährung, die laxe Beschönigung der eigenen Versuchung, so auch die glaubenswidrige Parteilichkeit für die Reichen, die streitfertige Lehranmaßung, ein bitteres feindseliges Wesen und eine grobe Verweltlichung ihres Sinnes vorgeworfen wird. Mag man auch im Briefe noch so vieles in Beziehung auf das Verhältniß der Leser zu den noch unbekehrten Juden oder den Heidenchristen gesagt finden, immer sind es die 1, 1 Angeredeten (vergl. oben), welche diese Vorwürfe treffen. Thiersch (Kritik S. 83) und Neander (ap. Zeit. II. S. 578), obwohl der frühzeitigen Abfassung zugethan, haben dem Gewicht dieses Arguments gegen ihre Ansicht sich nicht ganz entziehen können. Vollkommen aber ist auch hierin Schmid (II. S. 98) auf unserer Seite.

Und wo wären denn außerhalb Palästina's vor dem Apostelconcil die judenchristlichen Gemeinden zu suchen, auf welche die Voraussetzungen des Briefes paßten? Schon die Aufschrift ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐ. τ. δ. setzt eine weitere Verbreitung des Christenthums unter der Diaspora voraus, als wir vor dem Apostelconcil irgend nachzuweisen vermögen. Und glaubt man denn wirklich, das Bild der Leser, das unser Brief entwirft, in den zumeist durch des Paulus und Barnabas Thätigkeit gegründeten, von ihnen geleiteten Gemeinden Antiochiens, Syriens und Ciliciens, deren ersten Anfänge kaum bis zum Jahre 40 hinaufreichen, wieder zu erkennen (Apgsch. 15, 23)? Dort hätte das christliche Leben die Gestalt an sich getragen, welche unser Brief beschreibt? Und von den eigenthümlichen Verhältnissen der antiochenischen Gemeinde in der ersten Zeit, welche in Jerusalem solche Aufmerksamkeit erregten (Apgsch. 11, 22), käme auch gar nichts zum Vorschein? Diese Ansicht ist ein bloßer Nothbehelf, zu dem man deshalb greift, weil, wenn einmal unser Brief vor Apgsch. 15 geschrieben seyn soll, er nirgends anders hin geschrieben seyn kann. Denn anzunehmen (Eichhorn, ähnlich Schneckenb.) es sei dieser Brief an die eben erst durch Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise gestifteten Gemeinden Kleinasiens gerichtet, ist so haltlos, daß es keiner Wider-

legung bedarf. Nur Thiersch (Kirche d. ap. Zeit S. 110) gewinnt bei seiner Annahme einer so frühen Abfassung einen weiteren Spielraum, indem er unter den δώδεκα φυλαί (1, 1) die judenchristliche Kirche überhaupt, zunächst die des Mutterlandes versteht; aber wie sprachlich (vgl. z. d. St.) seine Auffassung nicht zu halten ist, so wäre auch geschichtlich nicht schwer zu erweisen, daß die im Briefe geschilderten Zustände unmöglich die der Kirche Palästina's in jener Zeit seyn können. — Schneckenb. hat zwar noch andere Gründe für die hier bestrittene Abfassung vor Apgsch. 15 (Beitr. S. 203 ff. vgl. bei de Wette Einl. §. 168 c. not. e und in s. annot. p. 138—141). Von selbst aber leuchtet ein, daß die 3, 1 vorausgesetzte Lehrfreiheit, der Mangel eines hierarchischen Elements, die Benutzung unseres Briefes im 1. Br. Petri nur für das apostolische Zeitalter, nicht für dessen erste Zeit beweisen können; ebenso würde der Umstand, daß sich noch keine völlige Trennung von den Juden zeige (vgl. zu 2, 2), auch wenn er thatsächlich begründet wäre, nichts gerade für diese Zeit beweisen. Wenn aber Schneckenb. in der Gestalt der christlichen Lehre unseres Briefes die Anfangsstufe, „eine hinstrebende Vorbereitung zu den christlichen Ideen," erkennen will, so ist das nicht weniger verfehlt, als wenn er meint: nach dem Apostelconcil (quo res πίστεως et χάριτος contra legem liberrime agebatur et τηρεῖν τὸν νόμον nemini praecipiebatur) de lege ita simpliciter disputari non potuisse, quasi Christiani ei adhuc subjecti essent — wofür wir auf §. 2 über den Lehrinhalt verweisen.

So stimmen wir also den älteren Auslegern (b. Theile p. 48) und Schmid (a. a. O. S. 98) bei, daß der Brief jedenfalls der späteren apostolischen Zeit angehöre und nicht sehr lange vor Jerusalems Zerstörung verabfaßt sey. Den äußersten Terminus ad quem haben wir an dem Todesjahr des Jakobus, das nach Jos. (Antiqu. XX, 9) das Jahr 62 (wie wir mit Neander a. a. O. S. 580 f.; Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. S. 503. 89 ff. annehmen), nach Hegesippus (bei Eus. h. e. 2, 23) ein späteres ist (καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς), wie Credner Einl. S. 580 f.; Kern Comm. S. 34 annehmen. In den zehn Jahren seit dem Apostelconcil muß die judenchristliche Kirche wie in, so außer Jerusalem (Apostelgesch.

21, 20. 21) bedeutend an Umfang gewonnen haben. Der Haß der Juden gegen die neue Secte hatte sich gelegt; der Uebertritt selbst mochte nun bei Vielen ohne tiefere Umwandlung des Innern erfolgen (vgl. Apgsch. 21, 20), und in Folge des gewohnten christlichen Bestandes mochte so Manches von dem alten Wesen wieder zum Vorschein gekommen seyn. So gewiß aber die missionirende Thätigkeit der judenchristlichen Kirche um jene Zeit ist (vgl. 1 Kor. 9, 5), deren Spuren uns schon innerhalb der neutestam. Geschichte hier und da — man denke nur an Rom, Creta — aufstoßen und durch die spätere Geschichte (vgl. Thiersch Kirche S. 104 ff.; 325 ff.; 328 ff.) nachgewiesen werden, so groß ist der Mangel an sicheren Nachrichten hierüber, so daß sich über die Bestimmung des Briefes kaum Näheres wird sagen lassen. Gemeinden jüdischen Stammes, an welche sich Heidenchristen nur eben anschlossen, mochte es, zumal in größeren Städten sich innerhalb der christlichen Gemeinde einzelne Kreise besonderten, allenthalben geben; aber auch solchen Judenchristen, die nicht in kirchlichem Verband mit ihres Gleichen lebten, konnte ja der Brief dienen wollen. Bestimmte Gemeinden, über deren Zustände Jakobus genau unterrichtet war, hat der Brief allerdings im Auge; aber die Darstellung generalisirt auch das Speciellere in einer Weise, daß es für einen weiteren Kreis, unter Voraussetzung der Einheit nationaler Sinnesweise, berechnet zu seyn scheint. Die geschichtlichen Spuren unseres Briefes (vgl. §. 2) führen auf Syrien und Kleinasien; aber auch in Rom ist er frühzeitig bekannt. Am wahrscheinlichsten wird immer bleiben, daß der Brief zunächst Zustände der Diaspora Syriens in dieser späteren Zeit vor Augen hat. Was über Handel, Reichthum und Wohlleben unter den Lesern gesagt wird, stimmt hierzu.

Als Ort der Abfassung ist schon durch 1, 1 Jerusalem angedeutet, und läßt sich, da Jakobus der Schrift und der Tradition zu Folge immer dort verweilt, nicht anders denken. Daß die vom Verf. gewählten Bilder, soweit sie lokaler Art sind (vgl. 3, 11 ff.; 1, 11; 5, 7. 17. 18 u. a.) hiermit im Einklang stehen, hat schon Hug (Einl. II. §. 154) erwiesen.

III. Aus den hiermit gewonnenen Prämissen läßt sich der Ursprung und die Beschaffenheit des Briefes voll-

kommen erklären. Der Brief, sagen wir, ist nicht Ausfluß eines persönlichen Verhältnisses des Verf. zu den Lesern, sondern Ausfluß seiner Stellung als Oberhirte der judenchristlichen Muttergemeinde, und bringt uns das alte Abhängigkeitsverhältniß der jüdischen Diaspora zu ihrer Metropolis wieder in Erinnerung (vgl. Hug a. a. O. §. 155); an Jerusalem hatte die gesammte judenchristliche Kirche ihren Einheitspunkt. So erklärt sich das Zurücktreten aller persönlichen Beziehungen zwischen dem Verf. und den Lesern, so persönlich sonst auch die Haltung des Briefes ist (vgl. oben §. 2). Der Anlaß des Schreibens lag ohne Zweifel in den dem Verf. bekannten Zuständen seiner Leser, wenigstens eines Theils derselben. Das Charakteristische an diesen Zuständen ist der Mangel an Glaubensbewährung, das Auseinanderfallen von Wissen und Thun, von Glaube und Werk, von Kopf und Herz. Diesem unfruchtbaren und todten, der Lieblosigkeit und dem weltlichen Wesen anheimgefallenen Christenthume entgegen zu treten, ist der Zweck dieses paränetischen Schreibens, in welchem Zwecke Bedürfniß der Leser und Neigung des Verf. (vgl. §. 2) einander entgegenkommen. Der ἀνὴρ τέλειός in der Vollkommenheit des christlichen Lebens, darin geben wir Baur vollkommen Recht, der Christ als ποιητὴς τοῦ νόμου τελείου, ist das Grundthema des Briefes; aber die Durchführung ist nicht in abstrakter Allgemeinheit gehalten, sondern bewegt sich durchaus auf dem Boden vorliegender Erfahrung, bringt die Vollkommenheit des christlichen Lebens gerade so zur Darstellung, wie die Leser es bedurften. Der Inhalt des Briefes ist aber darum nicht plan- und ordnungslos, sondern ist ein einheitliches, wohlgeordnetes Ganze, das als solches vom Verf. concipirt ist (vgl. zu 1, 19. 27). Der Gedankengang, den wir, auf die Auslegung verweisend, hier nur kurz andeuten, ist folgender*). Mit dem Worte des Trostes in Ansehung der Leidensanfechtungen der Leser hebt der Verf. an (V. 1—12), und daß unter allen Punkten der Besprechung in dem Briefe keiner für den Anfang passender gewesen wäre, wird man wohl zugeben. Diesen Anfechtungen

*) Pfeiffer über den Zusammenhang des Briefes Jakobus. Stud. u. Krit. 1850. 1. Heft.

stellt er (V. 13—18) das πειράζεσθαι, die eigene Versuchung zur Sünde, gegenüber, um die Leser zur Anerkennung des Unterschiedes und damit zum Bewußtseyn der eigenen Schuld bei dem Mißlichen der sofort an ihnen zu rügenden Zustände zu führen. An die Hinweisung auf die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit, mit der er geschlossen hat, knüpft er nun den folgenden Abschnitt V. 19—27, wo er das rechte Verhalten gegen dies Wort im ausdrücklichen Gegensatz zu ihrem verkehrten Verhalten darlegt, und nennt am Schlusse als rechten Erweis der dem Worte gemäßen Frömmigkeit: Beweisung barmherziger Liebe und Reinerhaltung von der Welt (V. 27). Mit Kap. 2 in die Erörterung der einzelnen sittlichen Gebrechen eingehend, zeigt er zuerst (2, 1—13), daß solcher Liebe ihre Bevorzugung der Reichen, die Verachtung der Armen sey, widerstreitet, und hernach (2, 14—26), was es überhaupt um einen Glauben sey, der sich der Bethätigung durch Werke der Liebe entschlägt. Kap. 3, 1—18 aber handelt er von dem Lehren Anderer, weil hierin der Eigendünkel der Leser sich gefällt, statt das Licht ihrer Weisheit in dem eigenen schönen Wandel leuchten zu lassen; es ist die falsche Bethätigung ihres Glaubens gegenüber der vorher genannten rechten. Dieser Gegenstand hat den Verf. auf die unter den Lesern vorhandene Streitsucht geführt, die sich als Lehreifer maskirt. Hieran anknüpfend deckt er ihnen nun (4, 1) als die Quelle alles Streites ihre weltliche Gesinnung auf und kommt damit auf jenes andere Kennzeichen der wahren θρησκεία (1, 27). Gegen dieses weltliche Wesen, seine Folgen und besondern Aeußerungen ist 4, 1—5, 6 gerichtet. Mit 5, 7—11, der Ermahnung zu sanftmüthigem Ausharren, als Antistrophe zu 5, 1—6, kommt er auf das Thema des Anfangs 1, 2—12 zurück. 5, 12—20 aber bildet den loser zusammenhängenden, aber im Inhalt gleichartigen, an das über die μακροθυμία vorher Gesagte angereihten Schluß. Die Begründung und Nachweisung im Einzelnen s. im Comm. Der Brief zerfällt uns also in einen mehr allgemeinen und präparativen Theil Kap. 1, dann Kapp. 2—5, 11 als eigentlichen Stock, so zwar, daß Kapp. 2 u. 3, und Kapp. 4—5, 11 seine beiden Bestandtheile ausmachen, und in 5, 12—20 als Schluß.

Auf die das Specielle im Einklang mit der Bestimmung

des Briefes generalisirende und hypothetisch verallgemeinernde Darstellung war oben schon hingewiesen. Die sittlich praktische Richtung des Verf. gibt sich in dem Sententiösen und Gnomenartigen seiner Darstellung, aber auch darin zu erkennen, daß er immer gleich in medias res tritt, mit dem ersten Satze, mit welchem er einen Abschnitt anhebt (ein Imperativ- oder Fragsatz), gleich voll und ganz heraus sagt, was er auf dem Herzen hat, so daß fast durchweg die ersten Worte jedes Abschnitts sich demselben als Ueberschrift vorsetzen lassen. Die weitere Entwicklung ist dann regressiv zur Erläuterung und Begründung des vorangestellten Satzes aufsteigend, und schließt mit einer zusammenfassenden, in den Anfang zurückkehrenden Sentenz ab, so zwar, daß mit dem Schluß der einen Erörterung bereits der Anfang der neuen vorbereitet und gemeiniglich das Schlagwort derselben bereits gegeben ist; selbst in untergeordneteren Partieen kehrt diese Darstellungsweise wieder. So schließt sich durch den Brief hindurch Kreis an Kreis, und der letzte derselben, 5, 7—11, sammt dem Schlusse, greift in den ersten, 1, 2—12, zurück. Betrachten wir z. B. diese erste Partie 1, 2—12, so ist die Summe des Ganzen V. 2 ausgesprochen, V. 3. 4 ist Begründung, V. 5—8 und V. 9—11 Erläuterung, V. 12 eine abschließende, auf V. 2 zurückweisende Sentenz; das ὃς ὑπομένει πειρασμόν aber Schlagwort der folgenden Erörterung: denn ihm wird das πειράζεσθαι V. 13 entgegengestellt, und die Hinweisung auf das Wort der Wahrheit, mit dem diese Partie V. 18 abschließt, gibt dann wieder das Schlagwort für die folgende V. 19—27, und der Schluß dieser bereitet wieder den Anfang der folgenden vor u. s. w. Wie innerhalb einer Partie dieselbe Erscheinung wiederkehrt, mag man an dem εἰ δέ τις λείπεται V. 5, αἰτείτω δέ V. 6 der ersten Partie erkennen. In ihr spricht sich dieser Typus der Darstellung allerdings am deutlichsten aus; er liegt aber allenthalben zu Grunde, wie wir im Commentar nachgewiesen haben.

Wir merken zum Schlusse noch an, daß Olshausen, wie wir, die Aechtheit des Briefes vertheidigt; doch lagen seinen Erörterungen die neuesten Angriffe von Kern an noch nicht vor. Wie wir, entscheidet auch er sich für die judenchristliche Bestimmung des Briefes (in der Auffassung von 2, 14—26

geht er mit Neander), und ebenso für die spätere Abfassung desselben, etwa im Jahr 60. 61.

§. 4. Literatur.

Die das ganze N. T. umfassenden Werke sind im Comm. 3. Aufl. Band I. S. 32 f., womit Band III. S. 63 zu vgl., namhaft gemacht, vollständiger noch bei de Wette Einl. in das N. T. 5. Ausg. §§. 9. 62 (S. 9 u. 86 f.). Aus ihnen sind für den Jakobibrief die Commentare von Erasmus, Calvin, Bengel, de Wette besonders hervorzuheben.

Ueber die katholischen Briefe insgesammt besitzen wir: *Clem. Alex.* adumbratio in Ep. 1. Petr. Epp. Jud. 1. 2 Jo. Opp. ed. Pott p. 1006 sq. *Didymi Alex.* enarr. in Ep. Jac. 1 Petr. 1 Jo. Biblioth. max. IV. 320 sqq. (cf. Lücke: quaestiones ac vindiciae Didym. etc. Gott. 1829. 1830). *Bedae Ven.* expos. in sept. can. Epp. Opp. ed. Col. T. V. *J. J. Grynaei* explic. Epp. cath. Bas. 1543. *B. Aretii* comm. in Epp. cath. Morg. 1589. Bd. *Justiani* explanationes in omnes epp. cath. Lyon 1621. *J. H. Alstedt* plejas apost. i. e. septem Epp. can. notatt. illust. Herb. 1640. *Conr. Horneji* VII Epp. cath. expositio lit. Brunsv. 1652. 54. Zachariä paraph. Erkl. der Br. Jak., Petr., Jud. u. Joh. Gött. 1776. Bengel erklärende Umschreibung der kath. Briefe u. Off. Joh. Tüb. 1781. Comment. von Eli. Schlegel. 1783 (b. Reuß §. 142). *Carpzov* epp. cath. sept. Hal. 1790. Göpfert die s. g. kathol. Briefe. Lpzg. 1791. Augusti die kath. Briefe. Lemgo 1801. 1808. Grashof die Briefe der h. App. Jak., Petr., Joh. u. Jud. üb. u. erkl. Essen 1830. Jachmann Commentar. Lpz. 1838.

Den Jakobibrief nebst einem oder dem anderen der kathol. Briefe behandeln: Herder die Briefe zweener Brüder Jesu, Jak. u. Jud. Lemgo 1775 (in der Gesammtausgabe von Cotta: zur Rel. u. Theol. Bd. XI. S. 187—309). Schirmer die Briefe der App. Jak., Jud. und Petr. Bresl. 1778. *Seemiller* SS. Jac. et Jud. app. Epp. cath. Norimb. 1783. *Morus* praelect. in Jac. et Petr. epp. ed. Donat. Lips. 1794. *Pott* Epp. cath. graece perp. annot. illustr. Vol. I. (1786. 1799).

1816 compl. Ep. Jac. (ed. Kopp. vol. IX. fasc. I) vol. II. (1790) 1810 compl. Epp. Petr. (ibid. fasc. II). *J. J. Hottinger* Epp. Jac. et Petri 1. Lips. 1815. *Scharling* Epp. Jac. et Jud. Copenhag. 1841. Karl Braune die Briefe des Petr., Jak. u. Jud. zur Erbauung ausgelegt. Grimma, 1847.

Zum Jakobibrief insbesondere sind vorhanden: *Althamer* comm. in Ep. Jac. Argent. 1527. *Brochmand* comm. Havn. 1641. 1706. *Bensonii* paraph. et nott. philol. in Ep. Jac. lat. vertit et suas ubique observv. add. *J. D. Michaelis*. Hal. 1747. Damm Brief d. Ap. Jak. Berl. 1747. Baumgarten Auslegung des Br. J. Halle 1750. *Semler* paraphr. Ep. Jac. cum notis Hal. 1781. *Storr* diss. exeg. in Ep. J. Tub. 1784 (opusc. vol. II). Rosenmüller der Br. J. üb. u. mit Anm. erl. Lpzg. 1787. J. L. W. Scherer 1799 (bei Reuß §. 145). Hensler der Br. J. üb. u. erl. Hamb. 1801. *J. Schulthess* Ep. J. comm. copiosiss. explan. Tur. 1824. A. R. Gebser der Br. J. mit gen. Berücks. der alten griech. u. lat. Ausl. üb. u. ausführl. erkl. Berl. 1828. *Schneckenburger* annotat. ad Ep. Jac. etc. Stuttg. 1832. *C. G. G. Theile* comm. Lips. 1833. Kern der Br. Jak. unt. u. erkl. Tüb. 1838. *Cellerier* étude et comm. sur l'épitre de St. Jacques. Gen. 1850. Außerdem die praktischen Auslegungen von R. Stier in 32 Betr. Barm. 1845. Vom Bischof Dräseke: Predigten über den Br. Jak., Magdb. 1851; von Bernh. Jakobi: Homilien üb. d. Br. J.; von A. Neander der Br. Jak. praktisch erläutert, herausgegeb. von Schneider. Berl. 1851.

Außer diesen Commentaren sind hier noch als zum Verständniß des Ganzen dienend zu nennen: *Heisen* novae hypotheses interpretandae felicius Ep. Jac. Brem. 1739. *Schmid* versio alex. optimum interpr. praesid. Spec. II. in Ep. Jac. cath. Lips. 1764. *Faber* observv. in Ep. J. ex Syro. Cob. 1770. *Gierig* de virtutibus Ep. Jac. Duisb. 1782. *Nösselt* conjecturae ad hist. cath. J. epistolae. Hal. 1784. *Meyer* observv. ad Ep. Jac. max. e vers. alex. coll. Dresd. 1796. *F. Kaiser* de nonnullis Ep. J. virtutibus. Hal. 1797. Dn. Schulze der schriftstell. Charakter u. Werth der Briefe von Petr., Jak. u. Jud. Weißenf. u. Lpz. 1802. *Flatt* spicil. observv. ad Ep. J. Tub. 1806. *Küchler* de

et. Ep. Jac. indole. Lips. 1818. *Kuinoel* Spic. observ.
Ep. Jac. Giess. 1807. *Hoyberg* de indole Ep. J. im-
imis 2, 14 sqq. Havn. 1825. *Winer* observv. in Ep. J.
vers. Syriaca. Erl. 1827. Rauch über d. Brief Jak. ein
g. krit. Versuch in Win. N. krit. Journ. VI, 1827. 3, 257 ff.
›bler zufällige Gedanken über die Ep. Jak. in Henke's Mus.
. 308. Schneckenburger über d. theol. Char. u. die Ab-
ſungszeit d. Br. Jac. in ſeinen Beitr. z. Einl. Stuttg. 1832.
›. Kirchenzeitung 1834. Nov. Decbr. Frommann Hall.
ıcykl. II. Th. 14. Kern Charakter u. Urſprung des Br. J.
ıb. Zeitſchr. 1835. II. Schwegler in ſ. nachap. Zeitalter I,
3 ff. Baur im Ap. Paul. S. 677 ff. Neander in ſ. ap.
it. S. 553—582 und 858—873 d. 4. Aufl. Thierſch die
rche in d. ap. Zeit. Frankf. u. Erl. 1852. S. 106—11. Hof-
ann im Schriftbeweiſe. Nördl. 1852. I. namentl. S. 556 bis
3. Schmid bibl. Theol. Stuttg. 1853. II. S. 96—150.

Die Abhandlungen von noch ſpeciellerem Intereſſe finden
ch am treffenden Orte angegeben.

Auslegung des Briefs Jakobi.

§. 1. Zuschrift.

(1, 1.)

Ἰάκωβος — Jakobus der Oberhirte der jerusalemischen Mutt
gemeinde, der Bruder des Herrn, verschieden von dem Apos
Jakobus, dem Sohne des Alphäus, vgl. die Einl. §. 1. Θε
καὶ κυρίου Ἰ. Χ. δοῦλος — δοῦλος Θεοῦ und δοῦλος Χριστ
kann jeder Christ (1 Petr. 2, 16; Eph. 6, 6), aber auch
Apostel heißen (Röm. 1, 1; Phil. 1, 1 vgl. zu Tit. 1, 1).
nach dem besonderen Beruf, in welchem der so bezeichnete d
Herrn dient, bestimmt sich der allgemeine Sinn des Ausdru
näher. Die Leser des Briefes mußten bei dem Ausdrucke
die besondere Stellung des Schreibenden denken. Er selbst h
diese nicht ausdrücklich hervor. Wäre der Verf. jedoch Apos
gewesen, so würde er sich gewiß auch gegenüber einem so wei
Kreise von Lesern so bezeichnet haben. Gottes und d
Herrn Jesu Christi Knecht, sagt er und meint damit G
den Vater und den Herrn Jesum Christum. Er spricht hier
das Bewußtseyn aus, daß Dienst des Einen auch Dienst
Andern, ein Dienst nicht zweier, sondern im Grunde nur Ei
Herrn ist (Joh. 6, 45; 12, 45; 14, 9 ff. 24; 17, 3). Jungit
autem Deus et Christus eodem omine ac Jo. 17, 3; n
aberrarunt, qui attendere jusserunt ad istam sacrosanct
sive societatem sive conjunctionem internam, quam apo
tolus, Dei et Christi pariter servus, demonstrat (Se
ler). Diese gleichheitliche Beziehung des δοῦλος auf Gott u
Christum findet sich nur hier; es spiegelt sich hierin schon

Eigenthümlichkeit des Verf., welche in der Hervorhebung der Einheit von Gesetz und Evangelium besteht. Jedenfalls stimmt die Aufschrift, so gefaßt, trefflich zu dem Inhalte und der Bestimmung des Schreibens. (Um so weniger werden wir von der grammatischen Möglichkeit, entweder ϑεοῦ oder 'I. Χριστοῦ als einziges Subject zu fassen, Gebrauch machen. Im ersteren Falle wäre ϑεός als Herr Jesu Christi des κύριος τῆς δόξης 2, 1 bezeichnet, was der neutest. Darstellung entgegen ist und die constante Verbindung des κύριος mit 'I. Χριστός (2, 1) zerreißt; im anderen wäre J. Christus als Gott bezeichnet, eine Auffassung, die als ungewöhnlich nur dann gerechtfertigt wäre, wenn sie die grammatische Nothwendigkeit für sich hätte — das Fehlen des Art. vor ϑεοῦ und κυρίου beweist hiefür gar nichts —, die ferner der Analogie in den Zuschriften der anderen neutest. Briefe, in denen ϑεός und 'I. Χριστός als verschiedene Subjekte vorkommen, widerstreitet und, was die Hauptsache ist, den eigenthümlichen Standpunkt des Verf. und seiner Leser, für welchen gerade die doppelte Subjektsbezeichnung angemessen ist, ignorirt, vgl. Heisen S. 90 ff.). Als Gottes und des Herrn J. Christi Knecht schreibt der Verf., als solcher fordert er Gehör und Gehorsam. Und welche Hoheit gibt ihm, welche Gewalt seinem Worte dies Bewußtseyn, als demüthiger, treuer Knecht nur zu wollen, was sein Herr will! Ὑπὲρ πᾶν δὲ κοσμικὸν ἀξίωμα οἱ τοῦ κυρίου ἀπόστολοι τὸ δοῦλοι εἶναι Χριστοῦ καλλωπιζόμενοι (Oekum.). Dies das Geheimniß der Schwäche, in der man stark ist. In dieser Selbstbezeichnung des Verf. liegt nun schon, daß er an Christen schreibt, wie sich aus anderen Indicien unzweifelhaft ergibt, Einl. §. 3.

Ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ — diese Angabe setzt in jedem Falle eine als Einheit gedachte Gesammtheit der Leser voraus, Einl. §. 3. Der Ausdruck αἱ δώδ. φυλαί (τὸ δωδεκάφυλον Apgsch. 26, 7) bezeichnet das Volk Israel nach seiner nationalen Individualität, der zu Folge es eine aus zwölf Stämmen bestehende Gesammtheit bildet, und wird namentlich da am Platze seyn, wo auf die Totalität desselben oder die ihm göttlich verbürgte Integrität (vgl. Matth. 19, 28; Apok. 7, 4—8; 21, 12) hingewiesen wird. Der Ausdruck haftet daher auch an diesem Volke, und die Uebertragung desselben auf die christ-

liche Gemeinschaft schlechtweg würde alles Grundes entbehren und ist nirgends nachzuweisen (auf Apok. 7, 4 ff. würde man sich wenigstens irrthümlich beziehen, vgl. Hofm. Weiss. u. ff. II, S. 332; die Berufung auf Stellen wie Röm. 2, 28 f.; Gal. 6, 16 gehört nicht hieher). Diese Ansicht (so Köster, de Wette u. A.) fällt übrigens schon mit dem Nachweise, daß der Inhalt des Briefes sich nicht an Juden- und Heidenchristen zugleich, sondern an Judenchristen richtet, Einl. §. 3. Ebenso ist die Beschränkung des Ausdrucks an sich auf die Gläubigen aus Israel (so Kern, Thiersch, Schmid), da er eben das Volk in seiner Totalität bezeichnet und kein innerliches Moment an sich trägt, dessen Betonung die Restriction auf den diesem Momente entsprechenden Theil gestattet, eine willkürliche. Eine Beschränkung, aber eine nach dem historisch feststehenden Sinne des Ausdrucks ἐν τῇ διασπορᾷ rein äußerliche, fügt der Verf. mit ταῖς ἐν τῇ διασπ. hinzu: an den in der Zerstreuung, also außer der palästinensischen Heimath lebenden Theil des Volkes, und zwar, der griechischen Sprache des Briefes nach, an die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων (Joh. 7, 35), also an die Zerstreuung des römischen Reiches. So auch Olshausen. Dieser Ausdruck διασπορά kann, so lange Jerusalem für den Mittelpunkt der christlichen Kirche gilt, auch auf die Heidenchristen in der Fremde angewandt werden (vgl. zu 1 Petr. 1, 1); aber ihn im Gegensatze zu seiner historischen Bedeutung als eine Hinweisung auf das Verhältniß der Abhängigkeit und des Druckes zu fassen, das die Heimath zur Fremde macht, wie Thiersch will, der den Brief an die judenchristliche Kirche überhaupt, zunächst an die des Mutterlandes, geschrieben seyn läßt (Kirche im ap. Zeit. S. 110) geht schon darum nicht, weil man (vgl. oben) kein Recht hat, unter den δωδ. φυλαί das geistliche Israel, den Kern des Zwölfstämmevolkes zu verstehen, und hat den Inhalt des Briefes gegen sich Einl. §. 3. Also nicht in der Angabe des Leserkreises, wie sie hier ausgesprochen ist, liegt die dem Inhalte des Briefes nach nothwendige Begrenzung auf christliche Leser, sondern verräth sich nur in der Selbstbezeichnung des Verf. Den gesammten zwölf Stämmen in der Zerstreuung, so weit sie von ihm dem Knechte Christi wissen wollen, gilt sein Schreiben. In Ansehung des Weiteren vgl. die Einl. §. 3.

(Der Ausdruck διασπορά, Uebersetzung des hebr. נִדְּחִים נִדָּח 5 Mos. 30, 4 u. a. zuerst in der LXX. vgl. hierüber Theile, über das Geschichtliche Win. RWB. u. Zerstreuung).

Χαίρειν sc. λέγει 2 Joh. 10; das hebr. שָׁלוֹם Jes. 48, 22; 57, 21 LXX. Nur dieser Brief des Jak. und Apgsch. 15, 23 behalten diese griechische und hellenistische Grußform dem Ausdruck nach unverändert bei, die später in den ignatianischen Briefen wiederkehrt (Schneckenb.). Der Sinn dieses Friedensgrußes ist vermöge der gesammten christlichen Lebensanschauung ein tieferer. Eine ausführliche Untersuchung über Ursprung und Gebrauch dieses Grußes findet sich bei Heisen S. 96—144).

§. 2. Prüfung und Versuchung.

(1, 2—18).

Zuerst V. 2—12 von den Leidensanfechtungen der Leser zur Prüfung ihres Glaubens, dann V. 13—18 im Gegensatze hiezu von der aus der eigenen Lust entspringenden innern Versuchung zum Bösen. — Betrachten wir zunächst V. 2—12 näher, so spricht der Verf. V. 2 sogleich als Summe dessen, was er zu sagen hat, aus: sie sollen diese Glaubensprüfungen für volle Freude achten; V. 3. 4 gibt er den Grund hiefür an; V. 5—8 bezeichnet er als das Mittel hiezu das gläubige Gebet um Weisheit, V. 9—11 aber als Voraussetzung hiebei die christliche Grundanschauung der äußeren Lebensverhältnisse.

Vers 2—4. Das Freudige der Glaubenserprobung durch Leidensanfechtungen.

Vers 2. Es gilt vor allem, des Begriffs der πειρασμοί oder vielmehr des περιπίπτειν πειρασμοῖς gewiß zu werden. Der Verf. selbst bezeichnet es als eine Erprobung des Glaubens, deren Wirkung Geduld, deren Frucht die sittliche Vollendung, deren Ende das ewige Leben ist. Im strikten Gegensatz hiezu redet er V. 13 ff. von einem πειράζεσθαι, als innerem Anreize zur Sünde, und bezeichnet dieses als ein nach Genesis, Ziel und Verlauf diametral entgegengesetztes. Damit wissen wir bestimmt, was er unter dem περιπ. πειρ. nicht versteht. Betrachten wir nun weiter den Ausdruck περιπίπτειν selbst, der die Anfechtungen als etwas von außen an die Leser Kommendes bezeichnet,

in das sie unerwartet und plötzlich so hineingerathen, daß sie von allen Seiten her davon umschlossen und beengt sind (Luk. 10, 30; Apgsch. 27, 41), ferner die ersten Worte πᾶσαν χαρὰν ἡγ., die einerseits besagen, daß diese Anfechtungen den Lesern Traurigkeit dünken, andererseits, daß sie von der christlichen Anschauung aus für eitel Freude zu achten sind, endlich die Stelle 1, 9 ff., wo im Zusammenhange mit den Anfechtungen V. 2 die rechte Betrachtung irdischer Niedrigkeit und irdischer Hoheit gelehrt wird, so kann kein Zweifel seyn, daß der Verf. Leidensanfechtungen und nur solche im Sinne hat, und möchte auch dies kaum noch zweifelhaft seyn, daß er hier schon hauptsächlich das Mißverhältniß der Armen zu den Reichen ins Auge faßt. An Anfechtungen der Sünde könnte möglicher Weise nur so weit gedacht seyn, als diese als Leid und Schmerz empfunden werden; aber die eben aufgestellten Bemerkungen (πᾶσαν χαρὰν —? περιπέσητε —? vgl. 1 Tim. 6, 9; Matth. 26, 41; Luc. 22, 40. 46; auf den Kampf mit der noch anklebenden Sünde paßt dies Wort in keinem Fall) lehren, daß hieran der Verf. zunächst nicht denkt, und wie die Leser sonst im Briefe charakterisirt sind (vgl. namentlich 1, 13 ff.), ist auch nicht glaublich, daß der Verf. Anlaß hatte, hieran vor allem zu denken. Das Weitere zu V. 13. Zu demselben Ergebniß über die πειρασμοί an u. St. kommen auch Olshausen, Kern, de Wette und die meisten Neueren. In Ansehung der Grundbedeutung des πειράζω, πειρασμός und seines biblischen Sprachgebrauchs vgl. man außer den Lexx. etwa Tholuck zu Matth. 6, 13. Die bibl. Sprache faßt unter πειράζειν, πειρασμός so Verschiedenes und Entgegengesetztes zusammen (vgl. 1 Petr. 4, 12; Hebr. 11, 17 mit Matth. 4, 1; Luk. 4, 13; 1 Cor. 7, 5; Gal. 6, 1; 1 Theſſ. 3, 5), daß immer der Zusammenhang der einzelnen Stellen entscheidet. Im Uebrigen Harleß Ethik §. 27 ff.; Nitzsch System 4. Aufl. §. 104 ff.

Was sagt nun der Verf. über diese Prüfungen? Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε ὅταν κτλ. hebt er gleich an = achtet es für volle Freude, wenn ihr in mannichfache Prüfungen fallet. Bedürfen die Leser vor allem dieser tröstenden Mahnung, so ist klar, daß sie diese Prüfungen bisher nicht für Freude geachtet, sondern über der λύπῃ πρὸς τὸ παρόν (Hebr. 11, 25) die Freude

nicht oder wenigstens nicht recht in sich haben aufkommen lassen, die ihnen aus denselben im Gedanken an die selige Frucht solcher Prüfungen hätte ersprießen können. Gegen diesen Schmerz will der Verf. sie waffnen, ja ihre Traurigkeit in Freude umwandeln mit diesem die Tiefe und Fülle seines eigenen innern Lebens bekundenden Zuruf. Ihn macht das Mitgefühl der Liebe nicht schwach, sondern stark; er unterhandelt nicht mit der menschlich-natürlichen Betrachtungsweise, sondern stark und gewaltig stellt er, um gründlich zu heilen, dem menschlichen Trauern und Zagen sein πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε entgegen. Aehnlich Matth. 5, 12; Col. 1, 24; Hebr. 10, 34 (de W.). Πᾶσα χαρά wie sonst πᾶσα ἀλήθεια, πᾶσα ἀνάγκη, πᾶν κέρδος = „volle Freude". Win. Gramm. §. 17. 10. S. 132. Die Bedeutung des πᾶς bei diesem Gebrauche ist = omnis, all, der Sinn: omne quodcunque gaudium, quod nempe in certâ aliqua re exspectari queat = re vera omnique ex parte gaudium, quem notionis ambitum optime exhauserit Lutheri „eitel Freude," wie Theile bemerkt. Der metonymische Gebrauch von χαρά = Grund der Freude erhellt von selbst. — Ἡγήσασθε Aor. auf den durch ὅταν bestimmten Zeitpunkt hinweisend, als damit eintreten sollend, stärker als Präs. Win. §. 44. 5. 6. S. 366 ff. — Daß mit πᾶσαν χαρὰν ἡγ. eine Antanaclasis zu dem χαίρειν V. 1 beabsichtigt sey (Schneckenb., de Wette, Stier) ist bei unserem Verf. (vgl. zu 1, 5. 19) sehr glaublich. — Die Anrede ἀδελφοί μου, welche der Verf. durchweg beibehält, und die er imprimis ineunte nova periodo (Pott) liebt, ist bei ihm nicht bloße Phrase; wo scharfe Rüge eintritt, bleibt sie weg 4, 1. 13; 5, 1; dagegen 5, 7. Sind die Leser Christen aus dem Volke Israel, so schließt der Ausdruck jedenfalls, wie auch Olshausen will, zugleich die nationale Bedeutung der συγγενεῖς κατὰ σάρκα (Apgsch. 2, 29; Röm. 9, 3) mit ein (Μετριοφρονῶν δὲ ἀδελφοὺς αὐτοὺς οὐχὶ τέκνα καλεῖ Oekum.).

Ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις vgl. oben. Durch die hypothetische Fassung gibt der Verf., von der Wirklichkeit der Gegenwart absehend, (vgl. 2, 6. 4, 1 ff. 5, 1 ff. 7 ff.) seiner Ermahnung eine generelle Haltung im Einklang mit der allgemeinen Bestimmung des Briefes (Einl. §. 3). Zu ποικίλοις Olsh.: damit alle Kräfte gestählt werden; womit Calv. zu

vgl.: sicuti diversis morbis laboramus, sic diversa remedia adhiberi illis curandis non mirum est etc. — Umringt von mannichfachen Leidensprüfungen haben sie alle Ursache zur Freude — ist also der Sinn von V. 2.

Vers 3 u. 4 gibt die Begründung, zunächst V. 3 in Form einer Hinweisung auf eine bei den Lesern vorauszusetzende Erkenntniß. Es gilt nur, gibt er ihnen zu verstehen, Ernst zu machen mit einer Erkenntniß, die sie bereits haben, so wird sich die Freude von selbst finden. — Γινώσκοντες, ὅτι κτλ. Für die Auslassung von τῆς πίστεως (Mill, Beng., Schulth., Tischd. de Wette, u. A., als Glossem aus 1 Petr. 1, 7) sprechen codd. B. 81 und einige alte Uebb. ff. und syr. post. nach Tischd.; dagegen nehmen A. C. G. J u. die meisten Uebb. τῆς πίστεως in Schutz (so Win., Lachm. u. A.). Das Gewicht der Uebereinstimmung des cod. B. mit jenen alten Uebb. und die Erklärbarkeit des Glossems τῆς πίστεως ist beachtenswerth, aber doch nicht sofort entscheidend. Δοκίμιον nach Fritzsche (vgl. Theile S. 284) das Deminut. von δοκιμή und deshalb: 1) Prüfung = τὸ δοκιμάζειν, 2) Bewährung = τὸ δεδοκιμάσθαι, 3) Prüfungsmittel = τὸ δοκιμάζον. In jedem Falle also, sey es nun primär oder sekundär als Metonymie von Prüfungsmittel (Theile S. 10), bedeutet es Prüfung. Ob hier Prüfung oder Bewährung? Die meisten Neueren entscheiden für das Erstere. Mit Recht: denn wenn das περιπίπτειν πειρ. selbst Grund zur Freude ist, so muß auch gesagt werden, was es um dieses selbst ist, was es will und soll; 2) ist es ein unrichtiger Gedanke, daß die Bewährung die ὑπομονή zur Folge habe; diese ist vielmehr der Grund jener (Olsh., Theile). In beiden Beziehungen vgl. Röm. 5, 3. 4 ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται· ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν. Bei der Einwendung, daß die πειρασμοί doch auch die Nichtbewährung zur Folge haben können, wird übersehen, daß hier der Verf. die πειρ. im Lichte der göttlichen Absicht anschaut und das, was sie so betrachtet sind, ihm den Grund der Freude abgibt. Auf des Menschen Verhalten als Bedingung des Erfolgs kommt er V. 5 ff. Eine Prüfung aber ist jede Leidensanfechtung; denn sie bringt zum Vorschein, was in dem Menschen ist. Zum Bilde vgl. Prov. 27, 21; Sir. 2, 5; Sach. 13, 9 u. a.

Τῆς πίστεως — diese Stelle läßt erkennen, wie dem Verf. die πίστις nicht etwa bloß theoretische Ueberzeugung, sondern Gesinnung, und zwar die Grundgesinnung des Christen ist, auf welche die Anfechtung des Leidens sich bezieht, und welche sich in dieser als Kraft der ὑπομονή, und so als Quellpunkt der ganzen sittlichen Vollendung bewährt. Anders meinte es übrigens der Verf. nicht, auch wenn wir hier bloß: „euere Prüfung" zu lesen hätten; vgl. das Folgende.

Κατεργάζεται ὑπομονήν. Das also ist der Liebesgedanke Gottes, bei dem der Christ nicht bloß über das Leid sich beruhigt, sondern im Leiden einen Grund der Freude und des Rühmens findet (vgl. Olsh. zu Röm. 5, 3). Ὑπομονή = standhafte Ausdauer. **Si submissionen (τὸ ὑπο-) urgeas, patientiam ac tolerantiam malorum, sin τὸ μένειν, constantiam et firmitatem, perseverantiam ac calamitatum ferendarum fortitudinem ab illecebris desciscendi inconcussam hoc vocabulo habebis expressam** (Schneckenb.). Sie ist das Gegentheil der Leidensscheue, die dem Schmerze auszuweichen sucht, der kalten Resignation, die sich über ihn hinwegzusetzen versucht, der schwächlichen Beugung und Krümmung unter dem Schmerze, des Unmuths und der Ungeduld, des zehrenden Kleinglaubens und der verzagenden Trost- und Hoffnungslosigkeit. Sie fühlt den Schmerz, aber sie kennt auch den göttlichen Liebesgedanken im Schmerze, und darum ist sie stets bereit und willig die Leidensprüfung hinzunehmen, ohne mit Gott zu rechten, sie muthig zu tragen, ohne an der Liebesabsicht Gottes irre zu werden, und in Hoffnung des Zieles auszuharren und alles abzuweisen, was dieser Absicht zuwider wäre. Ihre Kraft ist die πίστις, die durch den Druck des Leidens zur Entfaltung der in ihr liegenden Kräfte genöthigt wird, indem der ganze Mensch zur energischen Zusammenfassung seiner selbst und zur innigen Hinkehr seines ganzen Wesens zu Gott getrieben wird. **Ubi onus, ibi sonus.** Daher die hohe Bedeutung, welche z. B. auch Röm. 5, 3 ff. der ὑπομονή beigelegt wird. Sie erscheint gleich der im Gewittersturme neu befeuchteten Erde als der mütterliche Boden, dem die Früchte für die ewige Ernte entsprießen. So auch unser Verf. Wie aber der Kampf nicht um seiner selbst willen, sondern in Hoffnung des Sieges gekämpft wird,

so ist auch ihm die ὑπομονή nicht die letzte Absicht Gottes und der letzte Grund der Freude (V. 2), sondern nur Stufe und Leiter um das zu erreichen, was die göttliche Liebe mit der Prüfung beabsichtigt. Dies Letzte und Höchste ist dem Verfasser die allseitige sittliche Vollendung, welcher der Kranz des ewigen Lebens gewiß ist (V. 12). Dies der Gedanke von V. 4.

Ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω κτλ. Die Auslegung ist hier nach zwei Seiten abgeirrt, indem sie das ἔργον τέλειον entweder zu enge (so Kern: ὑπομονή die innere Seite der That, ἔργον die Aeußerung im Leben 2, 17), oder zu weit faßte und schlechtweg die das Ganze des christlichen Lebens umfassende Erfüllung des νόμος τῆς ἐλευθερίας verstand, womit die Relation zu ὑπομονή zerrissen ward. Der Nachdruck liegt auf τέλειον, das der Paronomasie mit dem folgenden τέλειον wegen nachgestellt ist. Hiemit wird alles klar: nicht Aeußerung der ὑπομ. schlechtweg, sondern vollkommene Bethätigung derselben verlangt Jakobus. Vollkommen ist sie, wenn sie eine unablässige, allseitige, die Fülle ihres Wesens, in dem sich Glaube, Liebe, Hoffnung einigen und durchdringen (vgl. zu V. 12) in allen Beziehungen darlegende ist, woraus dann das ἵνα ἦτε τέλειοι d. i. die allseitige sittliche Vollendung der Persönlichkeit, deren ὑπομ., sich also bewährt, von selbst folgt. Luther hat den Nachdruck des τέλειον richtig erkannt; aber τέλειον zu enge gefaßt. Im Resultat übereinstimmend mit uns Olshausen, de Wette u. A. Ἔργον wie Röm. 2, 7; 1 Theſſ. 1, 3 nicht ἔργα, weil mit ἔργον die Bethätigung der ὑπομ. als ein Ganzes bezeichnet seyn will. Für unsere Auffassung spricht auch Röm. 5, 4 und unten 1, 12 δοκιμή, δόκιμος als Frucht der ὑπομ. Das Ziel gibt der folgende Finalsatz so an: auf daß ihr vollkommen und vollendet seyd, in keinem Stücke Mangel habend. Damit nennt der Verf. doch offenbar den letzten Grund der Freude V. 2. Der Vers 3 noch unvollendete Gedanke ist also (gegen de Wette) zu Ende geführt, und nur die Form des Gedankens bricht V. 4 ab, indem der Verf. seinem praktischen Drange folgend eine paränetische Wendung nimmt (vgl. zu V. 5). De Wette bemerkt selbst richtig, daß der Verf. bei ἵνα an den Tag des Gerichts denke (Phil. 1, 10; 2, 15 ff. u. a.) vgl. V. 12. — Τέλειος, namentlich in den Verbindungen νόμος τέλειος 1, 25, τέλειον ἔργον,

τέλειος ἀνὴρ 3, 2, ein charakteristischer Lieblingsausdruck des Verf.; eigentlich der sein Ziel, sein τέλος erreicht hat, der seiner Idee entspricht, ist, wie er seyn soll, „die Vollkommenheit des Endes im Gegensatz zum Anfang;" hier voran als Paronomasie zu τέλειον. Ὁλόκληρος dagegen (eigentl. cui totum est, quod sorte obtigit vgl. Wahl), = nulla parte mancus, totus integer, das hebr. שָׁלֵם, besonders von Opfern gebräuchlich (vgl. Lösner, Krebs, die diese Beziehung als beabsichtigte Anspielung festhalten, wogegen Wolf: longius petitum), dann sensu ethico (hier und 1 Theff. 5, 23) hebt die Allseitigkeit (ambitus Theile) dieser Vollkommenheit hervor, und wird dann negativ durch das folgende ἐν μηδενὶ λειπόμενοι erläutert, das nicht: in keinem Stücke zurückbleibend (so Lösner, Wahl u. A.), sondern in Uebereinstimmung mit V. 5; 2, 15: in keinem Stücke Mangel habend — zu übersetzen ist (so Theile, de Wette, auch Olshausen u. A.) vgl. 1 Cor. 1, 7. Im Uebrigen sey auf Theile's gelehrte Erörterungen verwiesen und Heisen S. 311 ff. Hiemit ist nun V. 2 begründet. Solche köstliche Frucht allseitiger Vollendung reift in der Anfechtung. Sollte der Christ sich ihrer nicht freuen? Οὐ γάρ ἐστιν ἐκτὸς γυμνασίων οὔτε κοσμικῶν οὔτε τῶν κατὰ θεὸν στεφάνων ἀξιωθῆναι. Oekum. vgl. Stier zu V. 2—4. Im Einzelnen bemerken wir noch zu V. 3. 4: γινώσκοντες nicht atque scitote, sondern quippe qui sciatis, wie εἰδότες 3, 1; sonst wäre es besser ganz weggeblieben; dagegen wie bedeutsam im anderen Falle, wo es eine Mahnung an die Leser enthält, ihre Erkenntniß, Leben und That werden zu lassen, womit ihnen geholfen wäre. — Κατεργάζεσθαι = bewirken, zu Stande bringen, efficere außer hier und 1 Petr. 4, 3 nur bei Paulus — an die Aehnlichkeit unserer Stelle mit Röm. 5, 3 ff. ist schon erinnert worden; man nehme noch V. 12 u. Kap. hinzu! Sollte man nicht glauben, es schwebe unserem Verf. jene Stelle vor? Ὑπομονήν ohne Artikel; dann ἡ δὲ ὑπομονή; zuerst als zu bewirkende, dann als vorhanden gedacht = die Prüfung bewirkt standhaftes Ausdauern (nicht als Tugend in abstracto, aber auch nicht als Eigenschaft eines Subjekts); die Ausdauer aber „wenn sie da ist" u. s. w. — Ἐχέτω Imper. der Absicht Gottes gemäß. Προςτακτικῶς· ἐχέτω. Οὐ γὰρ προϋποκειμένην ἀρετὴν ἐξαγγέλλει, ἀλλὰ νῦν ἐγγινομένην ὡς χρὴ γίνεσθαι νο-

μοϑετεῖ Det. Für ἔχειν ist weder παρέχειν noch κατέχειν zu substituiren; es ist einfach „haben," wie 2, 14. 17, und in eben dem Sinne wie dort V. 17. 18. 20. 22. 26, wo ἔχειν eine solche Zusammengehörigkeit bezeichnet, daß eines ohne das andere in Wahrheit nicht gedacht werden kann. — Zu den Worten ἵνα κτλ. vgl. Matth. 5, 48. Eine direkte Beziehung auf diese Stelle (Kern) ist hier eben so problematisch, als bei δοκίμιον ὑμῶν auf Sir. 2, 1. 5 (Schneckenb.).

Vers 5—8. Schon mit dem Imp. ἐχέτω ist der Verf. von der Idee des πειρασμός, der zu Folge er κατεργάζεται sagen konnte (vgl. oben), zur Wirklichkeit herabgestiegen. Der Imperativ ist schon ein Zugeständniß an die Wirklichkeit, in welcher die Leidensprüfung die Frucht nicht bringt, welche sie bringen sollte. Auf diesen Fall geht er V. 5 ff. ein und hält seinen Lesern das gläubige Gebet als das sichere Mittel vor, die Weisheit zu erlangen, ohne welche das ihnen V. 2—4 vorgesteckte Ziel nicht zu erreichen ist.

V. 5. Εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας — nach dem eben angegebenen Zusammenhange muß σοφία Bezeichnung desjenigen sittlichen Gesammtzustandes nach seiner intellektuellen Seite seyn (vgl. Harleß Eph. S. 33 f.), der da zu finden ist, wo die πειρασμοί ihre Absicht erreichen, wie sie V. 3. u. 4 angibt, und der da fehlt, wo dies nicht geschieht; so nur ist die Gegenüberstellung des εἰ δὲ κτλ., eben damit aber auch sein Verhältniß zu dem Vorangehenden klar. Nicht irgend ein beliebiges Stück christlicher Vollkommenheit will der Verf. mit σοφία benennen; er will auch nicht sagen, was Calvin ihn sagen läßt: Si haec doctrina (nämlich V. 2) ingenii vestri captu altior est, petite a Domino ut vos illuminet, sondern mit σοφία benennt er das Erforderniß, ohne welches die Stunde der Anfechtung weder die Frucht der ὑπομονή V. 3, noch der allseitigen sittlichen Bewährung V. 4 zeitigen wird. Ich sehe nämlich nicht ein, warum man die σοφία wegen des Imp. ἐχέτω bloß auf dies Letztere (Kern) und nicht auch auf V. 3 beziehen sollte; aber ebenso wenig, warum man mit de Wette die nähere Beziehung auf die πειρασμοί V. 2—4 läugnen sollte, da alles Folgende bis V. 12 offenbar mit Beziehung auf diese gesagt ist. Σοφία aber ist: sittliche Weisheit, Weisheit des Lebens, sapien-

tia, i. e. scientia ad vitam actionemque non callide, sed religiose ac pie applicata (Theile) Γνῶσις μέν ἐστι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα· σοφία δὲ καὶ τὸ τὰ ὄντα γινώσκειν καὶ τὸ τὰ γνωστὰ πράττειν Etym. Magn. Die σοφία ist es, welche von dem γινώσκειν V. 3 den rechten praktischen Gebrauch macht, welche alle Erkenntniß der Wahrheit (γνῶσις) für das Leben befruchtet; sie lehrt die rechte That des Glaubens in der Stunde der Anfechtung und macht die innern Erfahrungen hiebei für das ganze Leben fruchtbar und segensreich. Nur in einem Herzen voll Demuth und Selbstverläugnung wurzelnd, nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare gerichtet V. 9 ff. (2 Cor. 4, 18), ist sie es, die alle Dinge zu ihrem Besten zu nützen, aus allen den bleibenden Gewinn sittlicher Vollendung zu ziehen versteht. Von oben stammend (3, 15. 17 ἡ ἄνωθεν σοφία) will sie von Gott erbeten seyn, und wo sie einkehrt, erweist sie ihre himmlische Herkunft sofort ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς ... ἐν πραΰτητι 3, 13, als eine σοφία ἁγνή, εἰρηνική ... μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν 3, 17. So ist sie unserm Verf. dasselbe wie anderweitig; vgl. z. B. Matth. 11, 19; Eph. 5, 15; Col. 4, 5; das alttest. חָכְמָה, in welchem die Momente des Wissens und der Frömmigkeit sich durchdringen (vgl. Theile), und in dieser Totalität ihres Begriffs meint der Verf. hier die Weisheit, wo es sich um das vollkommene Werk eines in der Anfechtung sich vollendenden christlichen Lebens handelt. So schon Oekum., Theophyl.: τὸ αἴτιον τοῦ τελείου ἔργου τὴν σοφίαν λέγει. Uebereinstimmend Olshausen, Kern, de Wette, Theile. Irrig denken Schneckenb. u. A. an die σοφία διδασκαλική. Hinsichtlich der hypothetisch allgemeinen Fassung vgl. V. 2 zu ὅταν. Der Verf. überläßt es dem eigenen Bewußtseyn der Leser, ob sie sprechen: „Der Jemand bin ich" (Stier). — Λείπεσθαι Mangel haben significat defectionem non modo in totum, sed etiam ex parte (Theile). Das Wort ist anknüpfend wiederholt, wie ἡ δὲ ὑπομονή V. 4, αἰτείτω V. 6, ὁ γὰρ διακρινόμενος ebenda u. a. Diese Art der Anknüpfung gehört, wie die erklärende Zusammenstellung des affirmativen und negativen Begriffs z. B. V. 4 ὁλόκληρον — ἐν μηδενὶ λειπόμενον, V. 6 αἰτείτω ἐν πίστει — μηδὲν διακρινόμενος u. a. (vgl. hierüber Küchler a. a. O. S. 24)

zur schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Verf. und gibt dem Fortschritt der Rede etwas Gemessenes und Würdevolles).

Αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος ϑεοῦ κτλ. Diesem Mangel abzuhelfen gibt es nur ein Mittel: das Gebet, wie es nur eine Quelle dieser ἄνωϑεν σοφία gibt, nämlich Gott selbst. Ihn aber hält er seinen Lesern als den bekannten Geber vor, bei dem alle, die ihn bitten, eine geneigte, gewisse und unverzügliche Gewährung zu finden hoffen dürfen. Die Hinweisung aufs Gebet wird so zur ermuthigenden Einladung zu demselben. Sic videmus Domnium non ita a nobis exigere, quae sunt supra vires, quin paratus sit opitulari, modo petamus. (Calv). Mit τοῦ διδόντος, noch dazu vorangestellt, weist der Verf. „auf ein schon bekanntes Verhältniß" (Win. §. 19. 1. c. S. 153) hin, als wollte er sagen: der dafür bekannt ist, daß er gibt; mit πᾶσι bezeichnet er den Umfang dieses Gebens, mit ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος jedenfalls die Art desselben. Nur fragt es sich, welches der nähere Sinn dieser Worte ist, und wie Jakobus zu dieser anscheinend so seltsamen Bezeichnung kommt. Daß μὴ ὀνειδίζοντος nicht bedeutet: der niemand abweist, keinen unerhört läßt (probrum in petitionibus repulsa est Schulth.), steht sprachlich und durch Vergleichung ähnlicher Stellen fest (vgl. Theile); es kann also nur den Sinn haben, den Luther ausdrückt: und rücket es niemand auf, oder macht keine Vorwürfe beim Geben. Vgl. Sir. 41, 22: μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε 20, 15: ὀλίγα δώσει καὶ πολλὰ ὀνειδίσει, ähnlich 18, 18. Stellen der Alten, qui multi sunt in dandi et celebranda simplicitate et castiganda exprobratione aus Plut. u. a. s. b. Heisen S. 387 f., Theile S. 19. — Hieraus dürfte sich bei der Art des Verf., einen positiven Begriff noch negativ zu erläutern (vgl. oben), auch die Bedeutung von ἁπλῶς (nur hier im N. T.) ergeben. Demnach wäre ἁπλῶς wie Luther übersetzt: einfältiglich, ohne Arg, simpliciter ac sincere, i. e. facile ac candide, solo benefaciendi studio, unde consequitur: sine cunctatione et tergiversatione, wie Theile erklärt; was dem neutest. Gebrauche von ἁπλότης entspricht Röm. 12, 8; 2 Cor. 8, 2; 9, 11. 13 und der Grundbedeutung des Wortes gemäß ist; vgl. auch Heisen 400—428 (benigne et candide). Im gewöhnlichen Gebrauche bedeutet es allerdings: schlechtweg, ohne

Weiteres, ohne Umstände (vgl. Passow); so Hesych. und Viele nach ihm, auch de Wette. In keinem Falle = reichlich, expanse, wie der Syr. u. a., was eine unerweisliche und dem Context fernliegende Bedeutung wäre. Ob καὶ μὴ ὀνειδίζοντος wie die übrigen Momente auf den Akt des Gebens zu beziehen, also von Vorwürfen bei demselben zu verstehen sey (Schneckenb.), oder nach demselben (Luther), oder beides, wird schwer zu entscheiden seyn, liegt auch nicht viel daran. Wie aber kommt der Verf. dazu, die Geneigtheit Gottes zu geben gerade so zu bezeichnen? Die Beiziehung einer Anspielung auf jene Stellen bei Sir. erklärt die Sache ebenso wenig (denn woher die Anspielung?), wie die Hinweisung auf den Zustand der Leser. Nempe Deum poterant sibi inimicum credere ob afflictiones (V. 3!) ob defectionem a rel. jud. (!) ob fluctuationem in rel. Christiana (?) bei Theile S. 19, was alles willkürlich ersonnen und wenig dienlich ist, jene Bestimmung der Art des Gebens zu motiviren. Denn unter so bewandten Umständen wäre es unpassend zu sagen: sie hätten nicht zu fürchten, daß Gott ihnen ihr Verhalten aufrücke. Auch streitet schon die Allgemeinheit des Gedankens τοῦ διδόντος κτλ. hiegegen. Vielmehr: die Stelle wird nur klar, wenn der Verf., indem er von Gott als Geber redet, Veranlassung hat, an andere Geber zu denken, von denen das eben gilt, was er hinsichtlich Gottes verneint. Eine solche Veranlassung hat er, da eben die πειρασμοί, um die es sich V. 2—12 handelt, hauptsächlich aus dem Mißverhältniß der Armen zu den Reichen entspringen (vgl. 5, 9 ff.); ich stimme vollkommen bei, daß hier „ein Seitenblick auf jene lieblosen Reichen" anzunehmen ist, die, wenn sie ja geben, ihre Ungeneigtheit durch Vorwürfe und Härte (2, 6 ff.) verrathen und ihre Wohlthat dadurch selbst wieder vernichten. Mit einem ganz anderen Geber hätten sie hier zu thun, sagt der Verf. seinen gedrückten Lesern.

Καὶ δοθήσεται αὐτῷ = und sofort wird ihm gegeben werden. Drückt die Gewißheit und Unverzüglichkeit der Gewährung aus, wie sie aus dem vorher Gesagten von selbst folgt. Dabei sind dem Verf. wohl Aussprüche Christi, wie Matth. 7, 7. 11; (Luc. 11, 13 u. a.) gegenwärtig. Ueber das Gebet um Weisheit als eine Gabe Gottes vgl. 1 Kön. 3, 9; Sprüche 2, 3;

Weish. 8, 21; Sir. 1, 2 u. a.; 1 Cor. 12, 8; und selbst bei den Alten findet sich Verwandtes, vgl. Theile.

Vers 6—8 nennt der Verf. diejenige Beschaffenheit des Gebetes, ohne welche seine Erhörung trotz aller Bedürftigkeit auf der einen und aller Geneigtheit zu gewähren auf der andern Seite unmöglich ist. Diese unerläßliche Bedingung ist die πίστις des Betenden; der Grund der Unerläßlichkeit aber liegt in dem Zustand eines glaubenslosen Herzens, der für den Empfang jeder göttlichen Gabe unfähig und unwerth zugleich macht.

Zunächst V. 6. Αἰτείτω δὲ ἐν πίστει — sagt er nachdrucksvoll mit αἰτείτω wieder anknüpfend (vgl. zu λείπεται V. 5), um eine erläuternde Bestimmung (δέ) nachzutragen. Was er mit ἐν πίστει = im Glauben (in fide quasi constitutus Theile) meint, erklärt er nach seiner Art gleich selbst wieder durch das negative μηδὲν διακρινόμενος = ohne irgend zu zweifeln. Πίστις ist ihm also das ungetheilte Vertrauen, die volle, feste Zuversicht des Herzens erhört zu werden, zu welcher der Zweifel an Gottes Bereitwilligkeit zu hören, namentlich aber (vgl. V. 5) an seine Macht und Geneigtheit zu gewähren, keinen Zugang findet. Schon hier also nehmen wir wahr, wie an des Verf. Begriff von der πίστις dies hervortritt, daß sie Gesinnung, sittliches Verhalten gegen Gott, aus dem Gefühle der eigenen Bedürftigkeit entspringendes vertrauensvolles Ergreifen Gottes und seiner Verheißungen ist, was eben die Grundbedeutung der neutest. πίστις überhaupt, wie der paulinischen insbesondere ausmacht. Man vgl. bei Paulus Röm. 4, 20, wo sogar derselbe Gegensatz sich findet: εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει 14, 23. Außerdem Matth. 21, 21; Mrc. 11, 24 πιστεύετε, ὅτι λαμβάνετε, καὶ ἔσται ὑμῖν — Stellen, deren Inhalt offenbar anklingt. Zu διακρίνεσθαι eigentlich mit sich im Streite seyn, dann zweifeln, vgl. weiter Mrc. 9, 23; Apgsch. 10, 20; 11, 12 und unten 2, 4. Ueber die πίστις überhaupt und über den Ungrund der Ansicht, welche von einem nichtpaulinischen Begriffe des Glaubens redet, wo er sich nicht ausdrücklich auf die Thatsachen des Erlösungswerkes bezogen findet, vgl. Hofmanns lehrreiche Erörterung über die Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. u. N. T. Schriftb. I, S. 510—563.

Warum so, mit ungetheiltem Vertrauen, gebeten seyn will, lehrt uns das Folgende. Es nennt als Grund den Unbestand des Herzens, welcher den Zweifler der vom Winde getriebenen, schwankenden Meereswoge ähnlich macht, ein Zustand, der an sich jede Gabe Gottes ausschließt (V. 7), und selbst wieder seinen eigentlichen tiefsten Grund in der διψυχία, der zwischen Gott und der Welt getheilten Gesinnung hat, welche sich eben als Unbestand in allem Thun eines solchen Menschen abspiegelt (ἀκατάστατος). Was nämlich die Construktion des Folgenden anlangt, so ist klar, daß die mit der Schilderung ὁ γὰρ διακρ. κτλ. begonnene Begründung erst mit dem zweiten wiederaufnehmenden γάρ (V. 7) zu Ende gebracht wird, durch das doppelte γάρ also nicht ein doppelter, sondern nur ein Grund angegeben wird. Diese anscheinend unbehülfliche Zertrennung des einen Grundes in zwei coordinirte Sätze gewährt den Vortheil, daß die Schilderung des Zustandes, in welchem der nachzuweisende Grund der Nichterhörung liegt, in größerer Anschaulichkeit dargelegt und im zweiten Satze (μὴ γὰρ οἰέσθω) kurz durch ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος zusammengefaßt werden kann. Zu diesem ὁ ἄνθρ. ἐκ. bildet dann ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος κτλ. wieder eine Apposition (so auch Olshausen, Theile, Winer §. 48, 4, S. 424 u. a.), welche die dem vorherbeschriebenen Unbestande zu Grunde liegende Gesinnung aufdeckt und so den letzten Grund des οὐδὲν λήψεται ausspricht.

Bei dieser Gedankenverknüpfung ergibt sich von selbst, daß an dem Zustande, welchen Jakobus durch das Bild der vom Winde bewegten und geschaukelten Meereswoge veranschaulicht, das zum Empfange göttlicher Gaben untüchtig Machende der aus der Getheiltheit des Herzens zwischen Gott und Welt entspringende Unbestand (ἀκατάστατος V. 8), der Mangel einer sicheren Richtung, eines festen Ziels des Herzens, der Mangel völliger Hinkehr zu Gott ist. Das ist eben Grundbedingung alles erhörlichen Gebetes (Matth. 21, 22; Mrc. 11, 24 u. a.), daß das Herz ungetheilt auf Gott gerichtet ist, das Auge unverwandt auf Ihn, den allein Reichen und Mächtigen, hinschaut; denn so nur knüpft sich jenes „Einheits-Verhältniß des Betenden mit Gott" (Kern), kraft dessen er zu Gott und Gott mit seinen Gaben zu ihm kommt. „Ein zweifelnder Beter, sagt

Stier, hält vor Gott nicht still mit Herz und Hand, Gott kann ihm darum seine Gabe nicht hineinlegen... und will auch denen, die ihn so verunehren mit Zweifel vor seinem Angesichte, nicht geben." Es ist also, fügen wir auf Grund dieser negativen Ausführung bestätigend zu dem über die πίστις bereits Gesagten hinzu: diese dem Verf. ein Verhalten, das über solche Getheiltheit und dem aus ihr entspringenden Unbestande hinaus ist. Eine gute Explikation des im Bilde Liegenden gibt Heisen: modo ad litus fidei speique jactatur, modo in abyssum diffidentiae revolvitur; modo in sublime tollitur fastus mundani, modo imis arenis miscetur nunc desperationis, nunc afflictionis etc. nur hätte H. als Ursache nicht sowohl die venti errorum, als die Getheiltheit des Herzens angeben sollen, die ihn nirgends festen Fuß fassen läßt. „Du bist mein Fels," spricht dagegen der Glaube. (Loser ist der Zusammenhang des Ganzen, wenn man, wie de Wette, Kern, Schneckenb., Stier u. v. A., die Worte ἀνὴρ δίψυχος V. 8 nicht als Apposition zu ὁ ἄνϑρ. ἐκεῖνος V. 7, sondern V. 8 als einen selbstständigen Satz ohne Copula faßt, vollends wenn dann ἀκατάστατος als Prädikat gegenüber dem, das ein solcher Mensch im Gebete oder im Glauben ist, angeben soll, was er im Sittlichen ist (de Wette). Man macht (de Wette, Schneckenb.) gegen unsere Auffassung das Fehlen des Artikels bei ἀνὴρ δίψ. geltend; aber dieser könnte nicht stehen, da der Sinn ist: da er ein zweiherziger Mensch ist. Wie fern das Gedankenverhältniß dagegen seyn soll (d. W.), ist gar nicht abzusehen; es gibt ja ἀνὴρ δίψ. den wahren Grund des Zweifels an; im Gegentheil muß der Mangel an striktem Zusammenhang gegen de Wette's Auffassung sprechen. Ueber die Trennung der Apposition von ihrem Worte vgl. Winer a. d. a. O. — Ἔοικε nur hier u. V. 23 im N. T., gewöhnlich ὅμοιός ἐστιν. — Κλύδων Woge, Gewoge, nach Luc. 8, 24; κλυδωνίζω als Bild ähnlich wie hier Eph. 4, 14. — Ἀνεμίζεσϑαι = vom Winde bewegt werden, vox Graecis inusitata, nur hier, wie noch manches andere Wort bei Jakobus (vgl. Einl. §. 2) sich findet, das sonst nirgends vorkommt. — Ῥιπίζεσϑαι ein ἅπαξ λεγ. innerhalb des N. T., doch wohl von ῥιπίς Fächer, Blasebalg zunächst (Passow) abzuleiten, eigentl. gefächelt werden, flando excitari, dann agitari, jactari überhaupt. Alterum

(ἀνεμίζ.) ad causam, alterum (ῥιπ.) ad effectum referendum, quod Philo dixit: πρὸς ἀνέμου ῥιπίζεσθαι (Thèile). Das tert. comp. ist das ziellose Hin- und Herschwanken, ein Zustand, bei dem, wie Olshausen frei, aber sinnig, bemerkt, nie ein klares Bild Gottes wiederstrahlen kann. Μὴ οἰέσθω — non dixit: μὴ λήψεται; diserte enim occurrere volebat errori satis proclivi (Theile). — Τι — ne hilum quidem (Heisen). — Ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος = iste talis homo, zusammenfassend. — Παρὰ τοῦ κυρίου = von Gott zu verstehen, wie V. 5 lehrt; ebenso 1, 12 (vgl. 2, 5), wenn an der Stelle ὁ κύριος (denn so, nicht κύριος wäre zu lesen) ächt ist, 4, 10 ἐνώπιον κυρίου, 4, 15 ὁ κύριος, 5, 4 τὰ ὦτα κυρίου σαβαώθ, 5, 10 ὀνόματι κυρίου, 5, 11 τὸ τέλος κυρίου. Dagegen von Christo 1, 1 κυρίου Ἰ. Χ. (vgl. die Ausl.), 2, 1 τὴν πίστιν τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ., 5, 7 τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, V. 8 ἡ παρουσία τοῦ κυρίου, und wohl auch 5, 14. 15 (vgl. die Ausl.) ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου — ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος. Der Ausdruck kommt also ziemlich gleich oft in der einen und in der andern Beziehung vor; Jakobus unterscheidet sich dadurch von Paulus, bei dem κύριος, ὁ κύριος in der Regel Christum bedeutet, und steht wie die Evangelien dem alttestamentl. Sprachgebrauch näher. Um so mehr ist es für seine christologische Auffassung von Belang, daß er den alttestamentl. Gottesnamen, der ihm in der Beziehung auf Gott noch so geläufig ist, unzweideutig auch auf Christum überträgt. Diese Uebertragung ist nur möglich bei der Anerkenntniß, daß derselbe, welcher alttestamentlich ungeschieden Jehova heißt, neutestamentlich als Gott (der Vater) und Christus sich geoffenbart hat. — Doch ist an Stellen, wie die unsrige, wo Gott nicht im Unterschiede von Christus genannt ist, ὁ κύριος nicht so zu verstehen, als solle ausdrücklich und ausschließlich an den Vater gedacht werden; es hat dann damit eine ähnliche Bewandtniß wie mit ὁ θεός, wobei, wie Hofmann bemerkt, überall, wo nicht vom Vater gegenüber dem Sohn und dem Geiste geredet ist, Gott nicht ohne Sohn und Geist gedacht seyn will. — Für den Gebrauch des Artikels, seine Setzung oder Weglassung, gelten bei Jakobus im Allgemeinen dieselben Bestimmungen, welche Win. Gramm. S. 141 u. κύριος und

S. 138 u. θεός hierüber aufstellt. Der Ausdruck δίψυχος nur hier und 4, 8 im N. T., eigentl. von doppelter Seele, doppelherzig. Vgl. Sir. 1, 27... μὴ προςέλθῃς κυρίῳ ἐν καρδίᾳ δισσῇ. „Tanchum. f. 84. 4. zu Deuter. 26, 17: ne habeant (qui preces ad Deum facere velint) duo corda, unum ad Deum, aliud vero ad aliam rem directum. Gegensatz לֵב שָׁלֵם, 1 Kön. 11, 4" bei de Wette. Clem. Rom. ep. ad Cor. 23: ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τὴν ψυχήν. Constit. ap. 7, 11. Dieses δίψυχον εἶναι ist in Ansehung des διακρίνεσθαι offenbar das Tieferliegende, Ursächliche und als solches, nicht bloß als das Allgemeinere (Kern), ist es hier zu nehmen; weil er getheilter Seele ist, so ist er mit sich uneins. Wie weit sich Jakobus den Gegensatz von Gott und Welt hiebei bestimmt gedacht hat, lasse ich dahingestellt; im Sinne hatte er nichts anderes, vgl. 4, 8 und den ganzen Passus dort V. 1—10. — Daß die Getheiltheit der Seele als Grund des ziellosen Schwankens verstanden seyn will, lehrt auch die weitere Apposition ἀκατάστατος. Der Verf. hebt damit als Folge des δίψυχος eben das heraus, was mit dem Bilde V. 6 gemeint war und an diesem Zustande den nächsten Grund abgibt, warum er zur Erlangung göttlicher Gaben unfähig macht: es ist, sagt der Verf., der aus der innern Getheiltheit nothwendig in allen Aeußerungen hervortretende Unbestand, der die Unsicherheit alles Thuns und Treibens (somit auch des Gebetes) nach sich zieht. 'Ακατάστατος nämlich nur hier, ein Mal bei LXX für סֹעֲרָה Jes. 54, 11, öfter dagegen ἀκαταστασία 3, 16 bei Luk. und Paul. äußerlich z. B. de variantibus morbis gebräuchlich, ist instabilis, inconstans. Die ὁδοί Wege eines Menschen, bildlich Bezeichnung seines Thuns und Treibens, auch seines Schicksals, woran hier nur mittelbar zu denken ist. (omnia vitae consilia ac facta quin et fata, Heisen), vgl. V. 11, das hebr. דְּרָכִים דֶּרֶךְ. An das Hebräische erinnert auch der Gebrauch des ἄνθρωπος V. 7. 19 und ἀνήρ 8. 12. 20.

Vers 9—12. Der Abschluß dieses Abschnitts (V. 12) macht uns gewiß, daß auch er noch in den mit V. 2 eröffneten Gedankenkreis gehört. Nämlich V. 9 f. benennt das Fundament der Weisheit (V. 5), das selbst wieder Voraussetzung alles rechten Gebetes um himmlische Güter V. 6—8 und namentlich um

die σοφία der Leidensanfechtung ist. Es ist dies die richtige Betrachtung der irdischen Lebensverhältnisse. Nur derjenige nämlich, welcher ein unvergängliches Gut kennt, dessen Besitz über irdische Niedrigkeit und irdische Hoheit erhebt, wird wie überhaupt in den göttlichen Sinn der Anfechtung eingehen, so namentlich auch im Gebete um jene Weisheit von oben V. 5 sich bemühen. Vgl. mit u. St. 2 Cor. 4, 18, wo derselbe Gedanke, jedoch universeller ausgesprochen ist. V. 9 hängt uns also zunächst mit V. 6—8, und so mittelbar mit V. 2—5 zusammen. Unmittelbar auf V. 2 zurückgehen (de W.), haben wir, da uns V. 5—8 gleichfalls in Beziehung auf die πειρασμοί gesagt ist, ebenso wenig Anlaß, als wir Theile beistimmen: dum vero diffidenti ne sperare quidem licet precum adeptionem, gloriandi adeo causam habet confidens quisque; denn nicht vom Gläubigen als solchem, sondern vom Armen und Reichen ist V. 9 die Rede. Ebenso sind diejenigen Auffassungen abzuweisen, welche V. 9 f. eine Exempflikation dessen zu sehen meinen, worin sich die σοφία V. 5 kundgebe (so Grashof), oder eine Anweisung, wie man in einzelnen Anfechtungen sich zu verhalten habe (wie Pott, Schneckenb. u. A.).

Vers 9. Καυχάσϑω δέ — mit Nachdruck voran als erläuternde Bestimmung des vorher über das Gebet Gesagten, wie αἰτείτω δέ V. 6. Καυχ. „er rühme sich," vgl. zu Röm. 5, 3; 2 Cor. 11, 30; Gal. 6, 14, „vom freudigen erhebenden Bewußtseyn des Christen, besonders im Leiden" (de Wette). Ὁ ταπεινός — nicht ohne Nachdruck nachgestellt (Win. S. 152), weist bereits auf seinen Gegensatz V. 10 ὁ δὲ πλούσιος hin. Dieser Gegensatz lehrt auch, wie fern niedrig; nämlich in seinen äußeren Lebensverhältnissen = afflictus, namentlich arm, das hebr. עָנִי, vgl. Theile. Ἐν τῷ ὕψει — kann sprachlich der Zustand, in dem, wie der Gegenstand, dessen er sich rühmt, seyn. Die Analogie anderer Stellen, wie die bessere Geschlossenheit des Gedankens an sich spricht für das letztere. Was mit τὸ ὕψος gemeint ist, deutet schon das ὁ ἀδελφός an, macht weiter der Gegensatz mit ὁ ταπεινός klar, und bestimmt vollends der Gegensatz ἐν τῇ ταπεινώσει V. 10. Es ist demnach die dem Christen als solchem eignende Hoheit, welche die äußere Niedrigkeit nicht ausschließt, aber über dieselbe erhebt, und aus dem Besitze

5*

eines unvergänglichen Gutes entspringt. Den besten Commentar gibt der Verf. selbst 2, 5, vgl. mit 1, 18.

Vers 10. Ὁ δὲ πλούσιος dem ὁ ταπεινός, nicht dem ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπ. entgegengestellt, vgl. zu ὁ ταπ. V. 9, also ὁ πλουσ. als Christ gedacht. Wie fern πλούσιος, ist durch den Gegensatz zu ὁ ταπ. bereits angezeigt; wie auch das Folgende V. 10. 11 zur Genüge lehrt, daß vom irdisch Reichen die Rede ist, also = opulentus, fortunatus, affluens rebus externis, vgl. Theile. Nach ὁ δὲ πλούσ. ist nicht ταπεινούσθω, αἰσχυνέσθω oder dgl. zu suppliren (vgl. Win. §. 66. III. f. S. 679), sondern καυχάσθω ist Verbum. Wessen er sich rühmen soll, sagt ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ. Wie ὕψος V. 9 eine Hoheit bezeichnet, welche die äußere Niedrigkeit nicht aufhebt, so bezeichnet hier ταπείνωσις eine Niedrigkeit, welche die äußere Hoheit des πλούσιος vor der Hand wenigstens bestehen läßt. Näher bestimmt wird dieser Begriff der ταπείνωσις erstens durch den Rückblick auf das parallele ἐν τῷ ὕψει V. 9, zweitens durch den folgenden Satz ὅτι — παρελεύσεται. Der Rückblick auf das ἐν τῷ ὕψει, worunter die dem Armen als Christen durch Christum eignende Hoheit zu verstehen ist (vgl. oben), entscheidet dafür, unter dem ἐν τῇ ταπειν die dem Reichen als Christen durch Christum eignende Niedrigkeit zu verstehen (so Calv. regnum Dei patefactum nos in contemptum mundi adducere debet, Win.). Hiegegen würde das folgende ὅτι παρελεύσεται nur dann Einsprache erheben, wenn es nothwendig als bloße Umschreibung oder als erläuternde Begründung des ἐν τῇ ταπεινώσει gefaßt werden müßte: denn dann wäre unter der ταπείνωσις die aus der factischen Vergänglichkeit des Reichthums hervorgehende Niedrigkeit des Reichen zu verstehen. Aber wie Theile (S. 28) richtig bemerkt: potest illius fragilitatis exaggeratio (ὅτι κτλ.) opposita cogitari. Oppositione ab ista fragilitate humilitas liberaretur: juberetur nempe propter hanc ipsam fragilitatem vera et nunquam peritura ταπείνωσις peti. Und da für diese Auffassung der Parallelismus mit ὕψος V. 9, sowie der Umstand spricht, daß die ταπείνωσις nur eben als Kehrseite der geistlichen Hoheit in Christo Gegenstand des Rühmens seyn kann, so verdient diese Auffassung den Vorzug vor jener. Der Sinn der ganzen Stelle ist demnach der von Win. (observ. in ep. Jac. p. 6) bereits

egebene: humilis glorietur humilitate sua (qua per
·istum potitus est); dives (nobilis) glorietur humilitate
, h. e. dives non habet, quo glorietur, nisi ab humili-
: sua; nam divitiae mox periturae sunt; itaque hac
. re glorietur, quod ad rerum terrenarum contemtio-
ı atque ita ad veram sapientiam adductus est. — Die
lle als eine ironisch strafende Abfertigung der Reichen zu
nen (= der Reiche aber rühme sich seiner vermeintlichen
)eit, die, mit dem wahren Namen genannt, doch nur Niedrig-
ist: denn u. s. w.), hat zwar scheinbar die Analogie von
5 f.; 5, 1 ff. für sich; aber man übersehe nicht, daß 1) an u.
nicht von den Reichen, wie sie in concreto sich vorfinden,
)ern vom Reichen als solchem die Rede ist, 2) in dem Zu-
menhange unserer Stelle mit dem Vorangehenden (vgl. oben)
Anlaß zu einer solchen Abfertigung des Reichen gegeben ist,
daß ὁ ταπεινός und ὁ δὲ πλούσιος allem Anscheine nach in-
jalb des Subjektsbegriffes ὁ ἀδελφός einander gegenüberge-
t sind, 4) daß das an die Spitze gestellte καυχάσθω bei die-
ironischen Auffassung in doppeltem Sinne genommen werden
ßte. Nur wenn nachzuweisen wäre, daß der Verf. den Rei-
ı als solchen nicht für einen Christen gelten läßt, könnte diese
ffassung gerechtfertigt erscheinen; wogegen zu 2, 5 f., 5, 1 ff.
;enthümlich Olshausen, indem er, die Stelle auf geistige Be-
ftigkeit und Sättigung deutend, die zu erbittende Weisheit
Beziehung auf diese beiden Formen ausgesprochen findet, in
chen stets das innere Leben sich bewegt. Neander faßt die
:lle als Aufforderung an die Reichen, Christen zu werden (ap.
:. S. 577), gegen den Context. Ueber die sonstigen Ausle-
ıgen der St. vgl. Theile. (Ἡ ταπείνωσις wie der Gegensatz
ς nicht als Act, sondern als Zustand, vgl. zu Phil. 3, 21. —
bjekt zu dem Satze ὅτι κτλ. ist der πλούσιος als solcher. —
θος χόρτου = flos graminis, LXX für צִיץ הַשָּׂדֶה. —
ρελεύσεται = חָלַף עָבַר.)

Vers 11. Ὡς ἄνθος χόρτου hat er V. 10 gesagt. Wie
ıell es damit aus seyn kann, veranschaulicht er nun in erzäh-
ıer Rede, an einem Falle darstellend, was bleibende Erfahrung
(vgl. V. 24), und überträgt es dann in ausdrücklicher An-
ıdung (οὕτω καὶ ὁ πλούσιος) auf den Reichen, so den ge-

machten Vergleich (V. 10) erläuternd und bestätigend. Wie schon das ἄνθος χόρτου alttest. Stellen entnommen ist, so klingen nun auch in der Ausführung alttest. Stellen durch, namentlich Jes. 40, 6 f. in dem ἐξήρανε τὸν χόρτον (יָבֵשׁ חָצִיר), καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν (נָבֵל צִיץ), was die LXX mit eben diesen Worten wiedergeben, womit auch Ps. 37, 2; 90, 5. 6; 103, 15; Hiob 14, 2 zu vgl. und 1 Petr. 1, 24. „Dadurch, daß die einzelnen Momente durch verb. fin. ausgedrückt sind, wird die schnelle Aufeinanderfolge anschaulicher dargestellt. Kaum ist die Sonne aufgegangen, so ist auch &c." Win. §. 58. 5, S. 553, vgl. mit §. 41. 5, S. 321. Die Häufung der Satzglieder, durch welche das Verschwinden solcher Herrlichkeit dichterisch veranschaulicht wird, erinnert an das zu Grunde liegende Vorbild alttest. Dichtung. Tautologisch ist nichts: das Gras verdorrt im Gluthwinde der aufgehenden Sonne, die Blume desselben fällt ab, die Schöne ihrer Gestalt ist dahin. — Καύσων Matth. 20, 12; Luc. 12, 55 = Hitze, wird hier, weil ausdrücklich neben der Sonne genannt (vgl. dagegen Matth. 13, 6), namentlich um der plötzlichen an den Aufgang geknüpften Wirkung willen (vgl. Theile), vielleicht besser von dem versengenden Ostwind קָדִים verstanden, der den Aufgang der Sonne zu Zeiten begleitet, vgl. Jon. 4, 8, Win. RWB. u. Wind. — Ἡ εὐπρέπεια τοῦ προς. αὐτοῦ = decor formae ejus, nämlich des ἄνθος — der Steigerung angemessen; πρόσωπον = פָּנִים forma rei externa Ps. 104, 30; Matth. 16, 3; Luc. 12, 56. Οὕτω καὶ ὁ πλούσιος — so schnell, so gänzlich. — Ἐν ταῖς πορείαις (nicht πορίαις = Habe vgl. Tischd., de Wette) = mitten in seinem Wandel, wie die Blumen mitten in ihrer Herrlichkeit; daher wohl mit de Wette namentlich an seinen glänzenden Lebensgenuß als Blüthe seines Reichthums zu denken sein wird; in keinem Fall an seine Handelsreisen (Herder u. a. nach 4, 13). — Μαρανθήσεται = er wird verwelken; Metapher in Folge des Gleichnisses; Hiob 15, 30; 24, 24. Ueber das abundirende καί nach οὕτω Win. §. 57. 3. fin. S. 51 und 687).

Vers 12. So das Ende des ins Irdische verlorenen Reichen. Selig (dagegen) der Mann, welcher Anfechtung (s. ὅταν περιπέσῃ, daher ohne Art.) erduldet (in Anfechtung stand

haft ausharrt); denn nachdem er bewährt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen; „nicht der ohne Anfechtung Hebr. 12, 6 ff." Olshausen. So führt V. 11 auf V. 12, mit welchem der Abschnitt von V. 2 an schließt, und zugleich der Uebergang zum Folgenden (vgl. zu V. 13) sich vorbereitet. Hat er zuvor V. 2—11 gezeigt, was die Anfechtung soll (ὑπομονή und δοκιμή), und wie sie recht bestanden werden kann, so schließt er nun ab mit der Seligpreisung dessen, bei dem sie das wirkt, was sie soll. — Ὑπομένει ist nun natürlich nicht = περιπίπτειν (V. 2), sondern entspricht dem κατεργάζεται ὑπομονήν (vgl. zu V. 3), also der, bei dem dies der Fall ist; ebenso ist mit δόκιμος γεν. nicht die ὑπομονή selbst, sondern (wie Röm. 5, 4, vgl. oben V. 4 zu τέλειον ἔργον) die aus ihr entsprießende Frucht der sittlichen Bewährung und Vollendung gemeint, entsprechend dem τέλειον ἔργον V. 4. Es sind die πειρασμοί vermittelst der ὑπομονή die Schule sittlicher Vollendung für die ζωή. — Λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς wird hier als Grund der Seligpreisung benannt; so ergänzt der Abschluß, was V. 4 ἵνα ἦτε τέλειοι κτλ. (vgl.) noch übrig gelassen. Es ist hiemit die Hoffnung des Christen ausgesprochen, auf deren im Glauben gegebenen Gewißheit (ὃν ἐπηγγ. ὁ κύριος) im letzten Grunde die Freude in und an dem Leide (V. 2), als dem Mittel zu dem Ziele dieser Hoffnung, beruht, und von der getragen der Christ in treuer unverrückter Liebe zum Herrn (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν) die ὑπομονή mit ihrem ἔργον τέλειον als Frucht seines Glaubens zu bringen vermag. — Zum Ausdruck τὸν στέφ. τῆς ζ., vgl. Offenb. 2, 10, ähnlich 1 Petr. 5, 4 (τῆς δόξης) 2 Tim. 4, 8 (τῆς δικαιοσ.). Näher bestimmt wird der Gedanke durch 5, 7. Der Genit. ist der der näheren Bestimmung; nicht daß der Kranz, den sie tragen, die ζωή ist, sondern welcher Art dieser Kranz ist, soll gesagt werden; ein Kranz des Lebens aber ist er, weil er denen, die ihn tragen, das Leben bedeutet. — Ὃν ἐπηγγ. κτλ. vgl. 2, 5; 2 Tim. 4, 8 und im A. T. Stellen wie Jes. 64, 3; Ps. 97, 10 — bedeutende codd. (vgl. Tischendorf) haben kein Subjekt; andere ὁ θεός, andere κύριος oder ὁ κύριος; Lachmann, de Wette, Tischendorf entscheiden sich für das gänzliche Fehlen des Subjekts (wogegen Theile); und das Schwanken der Lesarten erklärt sich so am einfachsten. Nach dem sonstigen Ge-

brauch des Verf. wäre ὁ ϑεός oder ὁ κύριος mit dem Art. zu lesen, und jedenfalls ist Gott, nicht Christus gemeint, wie 2, 5 und das Vorhergegangene V. 5. 7 und die sonstige Art des Verf. erkennen läßt; vgl. die Bemerk. zu παρὰ τοῦ κυρίου, V. 7. (Μακάριος ἀνήρ, vgl. Ps. 1, 1; Hiob 5, 17; Matth. 5, 3 ff. — Bei δόκιμος γεν. eine Beziehung auf die Athletenprobe, welche dem Kampfspiel voranging, wie Lösner, Krebs u. A. nach Philo, Joseph. annehmen, ist schon wegen des λήψεται als unmittelbarer Folge unstatthaft. Eher ist im Zusammenhang mit V. 3 (1 Petr. 1, 7) an die Metallprobe (Schneckenb. u. A.) zu denken, wenn überhaupt eine bewußte bildliche Beziehung anzunehmen wäre (de Wette). Dagegen tritt bei λήψεται κτλ. das bekannte Bild eines Siegers deutlich hervor; und ich sehe nicht ein, warum es bei Jak. anders als bei Paul. und sonst erklärt und auf alttest. Stellen wie Ps. 5, 12. 13; 21, 4 zurückgeführt werden soll).

Es sey gestattet, zu d. St. aus Erasmus schöner Paraphrase (Theile S. 35 f.) noch einiges für die praktische Anwendung herauszuheben: ne quis igitur in his, quae nec solida sunt nec diuturna, christianus glorietur, magis ea spectet, quae sunt aeterna, quae blandiuntur oculis Dei, magis studeat esse palma semper virens ... idem dies et nascentem conspicit florem ... et mortuum. Huic assimilis est divitum felicitas ... Gentium est hujus modi bonis metiri felicitatem, quae praeterquam quod a fortunae pendent arbitrio ... nisi contemnantur, perniciem afferant ... Coronam feret non quernam aut lauream, nam marcescunt et hae, quod genus accipiunt qui praemium ac laudem venantur ab hominibus, sed coronam immortalis vitae, quam pollicitus est non homo quispiam, qui fallere possit, sed Deus. Pollicitus est autem non iis ... sed qui ipsius amore hujus mundi bona spreverint, hujus mundi mala fortiter pertulerint.

Vers 13—18. Im Gegensatze zu diesen Anfechtungen, in welche die Leser ohne ihr Zuthun zur Bewährung ihres Glaubens geführt werden, redet er nun von einem πειράζεσϑαι ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιϑυμίας, dem aus der eigenen Lust entspringenden Anreiz zum Bösen, der in keiner Weise als Gottes Absicht und

Veranstaltung zu betrachten, sondern ihr eigenes Werk sey und eine sittliche Schuld involvire. Zur Begründung wird V. 13 zuerst ausgesprochen, daß Gott in keiner Weise mit solcher Versuchung zu schaffen hat, dann V. 14. 15 positiv dargethan, was es um dieses πειράζεσθαι sey; endlich V. 16—18 die Thorheit der Behauptung des ἀπὸ θεοῦ πειράζεσθαι gegenüber den von oben kommenden Gaben, welche die wandellose Heiligkeit des Gebers bekunden, insbesondere aber Angesichts der von Ihm ausgehenden That der Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit, welche die Heiligkeit seiner Liebesabsicht klar bezeugt, aufgedeckt; womit dann das an die Spitze gestellte μηδεὶς λεγέτω κτλ. erwiesen und bereits wieder der Anknüpfungspunkt für das Folgende gegeben ist, wo eben das rechte Verhalten gegen das Wort der Wahrheit Gegenstand der Rede ist.

Den Uebergang zu V. 13 faßt man gewöhnlich so: wem aber die Prüfung (V. 12) zur innern Versuchung wird, der sage nicht u. s. w. Olshausen, Schneckenb., Theile, Kern. So richtig aber an sich der Gedanke ist, daß die von Gott ausgehende Prüfung zum Guten durch Schuld des Geprüften zur schlimmen Versuchung, und die zum Bösen gemeinte Versuchung durch die gottgeschenkte Macht der Gnade zur heilsamen Prüfung und Bewährung umschlägt, so bildet doch hier dieser Gedanke nicht den Uebergang, sondern als die Absicht des Verf. erscheint gerade dies: jene πειρασμούς und dieses πειράζεσθαι möglichst aus einander zu halten, dieses als ein toto genere von jenen verschiedenes hinzustellen und so der Verwechslung vorzubeugen (vgl. zu V. 2 Calvin, Zwingli u. a.). Auch hebt 1) der Verf., wie er beim Uebergang zu etwas Neuem pflegt, ohne eine Verbindungspartikel (δέ) an; 2) ist dies πειράζεσθαι ein viel weiterer Begriff als der sich aus dem Gegensatze zu ὑπομένειν πειρασμόν (V. 12), der übelbestandenen Leidensanfechtung, ergebende; 3) läßt der Verf. selbst an dem πειράζεσθαι (V. 14. 15) gerade die Seite nicht hervortreten, welche zunächst, wenn an übelbestandene Leidensanfechtung gedacht wird, in Betracht kommt, wie de Wette selbst zugesteht. — Unangesehen also, was des Menschen Sünde in dem einen Falle aus der Prüfung (V. 2—12), und was die ihm geschenkte Gnade Gottes in dem andern Falle aus der Versuchung macht, stellt Jakobus

beide Arten der Anfechtung nach ihrer innern Natur, nach ihrer eigenen Intention und sich überlassenen folgerichtigen Entwickelung einander eben in der Absicht gegenüber, den strikten Gegensatz zwischen beiden erkennen zu lassen, damit seine Leser nicht für das Ungöttliche der bei ihnen vorkommenden sittlichen Zustände eine Beschönigung in der Berufung auf eine göttliche Causalität suchen, und so die eigene Schuld verkennen, auf deren Anerkennung alle heilsame Wirkung der nun weiter folgenden Ermahnungen beruht. — Mit dieser Auffassung des Gedankenganges sind wir auch der mißlichen Annahme (so Schneckenb.) überhoben, daß hier die essenische oder pharisäische Schicksalslehre bekämpft werde. Der Verf. will nichts anderes als jener menschlich natürlichen, schon 1 Mos. 3, 12 hervortretenden Verkehrtheit vorbeugen, welche die Schuld von sich abzuwälzen sucht, und deshalb was Gott nicht bloß mit Leidensprüfungen, sondern mit aller Anfechtung und allem Kampfe, dem er uns hienieden ausgesetzt läßt, beabsichtigt, mit dem zu verwechseln beliebt, wozu es ihr aus eigener Schuld gedient hat. Vgl. Sprüch. 19, 3; Sir. 15, 11. 12. Stellen der Alten bei Wetst., Schneckenb., Theile. Das von Schneckenb., Theile (prol. p. 41, not. o.) u. A. über die pharisäische und essenische εἱμαρμένη hier Beigebrachte dient aber allerdings zum Beweise, wie groß die Neigung zu derartiger Verirrung gerade unter den Juden war. „Wie aber jene Aeußerung (V. 13) ohne allen dogmatischen Anspruch ist, so ist auch die Widerlegung einfach und populär“ (de Wette).

Vers 13. Was πειράζεσθαι sey, gibt der Verf. V. 14 f. selbst an: er will damit den aus der eigenen Lust entspringenden Anreiz zur Sünde bezeichnen. Nun bedeutet zwar das Wort πειράζ. an sich nicht eine innerlich zum Bösen sollicitirende Versuchung (vgl. oben zu πειρ. V. 2), sondern erhält seine bestimmtere Bedeutung erst durch den Zusammenhang (man vgl. etwa Hebr. 11, 17 mit Gal. 6, 1); aus diesem aber wird seine Bedeutung an u. St. von selbst klar, schon dadurch, daß der Verf. die erstgenannten Prüfungen bestimmter als ein περιπίπτειν πειρασμοῖς (vgl. oben) bezeichnet hat, vor allem aber durch die Antithese des Gedankens, in welcher V. 13 zu V. 12 und dem Vorangehenden überhaupt steht. Ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι —

die Wahl der Präposition ἀπό = „von Gott aus" (Win. §. 51 u. ἀπό S. 444) rechtfertigt unsere Ansicht, daß nicht die unmittelbare Urheberschaft Gottes, sondern nur dies gemeint ist, daß wie die Prüfung, so auch die Versuchung von Gott ausgehe und sein Wille sey. Und wie nahe liegt dieser Irrthum, wenn eben das zur Prüfung von Gott geordnete Mittel zum Mittel der Versuchung werden kann. Ja der Gedanke ὅτι etc. wäre nicht einmal irrig, wenn unter πειράζεσθαι nichts weiter als die Herbeiführung solcher äußerlichen Umstände zu verstehen wäre, welche dem Glauben des Christen eine schwere Probe auferlegen und dem Teufel, der Welt und unserm Fleische die Möglichkeit eines sollicitirenden Einflusses auf unsern Willen nahe legen, vgl. 1 Cor. 10, 13. Aber in diesem Sinne meint, wie wir gesehen haben, der Verf. das πειράζεσθαι nicht, sondern als die bereits wirklich gewordene Sollicitation des Willens zum Bösen, wo dann die Behauptung ὅτι ἀπὸ θ. π. sich als Verwechslung der sittlichen Erprobung, die Gott will, mit der daraus hervorgehenden Versuchung, die er nicht will, ὑπὸ θεοῦ aber als Blasphemie darstellt; denn wer der ὁ πειράζων in diesem Falle ist, muß ein Christ wissen (1 Cor. 7, 5).

Dem Irrthume tritt Jakobus zuerst negativ mit der entschiedenen Verneinung entgegen, daß Gott irgendwie mit solcher Versuchung zu schaffen habe, es sey passiv oder activ. Ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστι κακῶν stellt er voran, um hiedurch schon das folgende πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα zu motiviren: das Eine so wenig wie das Andere, und weil das Eine, darum auch das Andere nicht. Zu übers.: denn Gott ist unversucht (unversuchbar, nur hier, von πειράζω) vom Bösen; vgl. Win. §. 30. 4, S. 222; nicht wie de Wette u. A. vor ihm: unerfahren im Bösen, wogegen der durch αὐτός noch gehobene Parallelismus mit πειράζει spricht vgl. Win. a. a. O., woselbst auch gegen die active Erklärung: nicht versuchend (Luth.), mit Recht bemerkt wird, daß πειράζει δὲ αὐτός tautologisch seyn würde (wogegen δέ und αὐτός), und über den Genit. κακῶν das Nähere sich findet. Daß κακά vom sittlich Bösen zu verstehen ist, ergibt der richtige Begriff von πειράζεσθαι. — Πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα die durch das Vorangehende nur vorbereitete contradictio zu der Behauptung ὅτι κτλ., in voller Allgemeinheit ausgesprochen, so

daß „zugleich an eine unmittelbare Versuchung von Gott" gedacht ist (vgl. Win. S. 444); was aber bei der Allgemeinheit dieser Entgegnung nicht beweist, daß ἀπὸ = ὑπό zu nehmen war (Schneckenb.) Αὐτός = er selbstthätig, im Gegensatz zu dem Versuchtwerden: ipse quoque non tentat idem ille Deus, qui tentari nequit (Theile). In dem Sinne, in welchem vom πειράζειν hier die Rede ist, gilt das οὐδένα πειράζει unbeschränkt, und wie derartige Limitationen des αὐτός, als plene proximeque efficax, non excludens humanam libertatem u. dgl., ungehörig sind, so ist auch die Vergleichung von Stellen der Schrift, welche die von Gott ausgehende Erprobung des Glaubensgehorsams als ein πειράζειν bezeichnen, nichtssagend (vgl. oben). Einen Fall gibt es aber allerdings, in welchem der Satz des Jakobus, von dem Zusammenhange unserer St. abgesehen, einer Beschränkung unterliegt, den Fall nämlich, wo der Anreiz zum Sündigen und die Sünde in ihren einzelnen Erscheinungen als eine Strafe Gottes sich darstellt, der die Sünde mit Sünde heimsucht und den Sünder „gerade an diese oder jene Erscheinung derselben überliefert" (Hofmann.) Vgl. 2 Sam. 24, 1; 2 Mos. 7, 3; 1 Kön. 22, 21 ff.; 1 Sam. 16, 14 ff.; Jes. 6, 10; 29, 10; Matth. 13, 13 ff.; Röm. 1, 24. 28; 11, 8; 2 Thess. 2, 11. Wenn was an erster Stelle dem Zorne Gottes zugeschrieben wird, 1 Chron. 21, 1 als ein Thun Satans bezeichnet wird, so hebt dies das Erstere nicht auf, sondern bestimmt es nur näher: der unmittelbar thätige Versucher ist und bleibt nämlich auch hier der Satan, der mit dem, was er thut, ohne es zu wollen, der Absicht Gottes dient. Vgl. über diesen Gegenstand Hofmann's Erörterungen Schriftb. I. S. 261—273. 308—313, namentlich 311. 354—356. 378 ff., namentlich 385. In dem Zusammenhang aber, in welchem Jakobus von dem πειράζεσθαι redet, um nämlich der Verwechslung der innern Versuchung mit der Prüfung (V. 2 ff.) vorzubeugen, kommt dieser Fall gar nicht in Betracht, da Gott nie den Glauben in Unglauben, den Gehorsam in Ungehorsam verkehrt haben will, sondern nur den vorhandenen Unglauben und Ungehorsam mit den seinen Absichten dienenden Aeußerungen straft. Nam quum scriptura excoecationem vel obdurationem cordis tribuit Deo (Ex. 9, 12), neque illi initium assignat, neque

acit mali auctorem, ut culpam sustinere debeat. In his autem duobus solum Jacobus insistit. Calv.

Vers 14. 15 enthalten nun eine positive Berichtigung jenes Irrthums, indem der wahre Ursprung solcher Versuchung, ihr Verlauf und ihr Ende gezeigt wird; Verlauf und Ende darum, damit die Leser dem ganzen Umfange nach vor Augen haben, was es um dieses πειράζεσθαι ist, das sie auf Gott schieben wollen, und wie weit es sich von der von Gott gewollten Prüfung unterscheidet, deren Frucht die Bewährung, und deren Ende das ewige Leben ist.

Ἕκαστος δὲ πειράζεται κτλ. = jeder dagegen wird versucht von seiner eigenen Begierde. Jeder, der nämlich versucht wird, der Gegensatz zu μηδεὶς πειραζόμενος V. 13. Falsch Schneckenb. = ἕκαστος πειραζόμενος ἐξελκύεται (wogegen schon de Wette). — Ἀπὸ θεοῦ behauptet der Irrthum. Nein, nicht ἀπὸ θεοῦ, sondern ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας hält unser Verf. entgegen. (Ich gebe Theile Recht, daß ὑπὸ τῆς ἰδ. ἐπ. als strikte Antithese zu dem ἀπὸ θ. π. mit πειράζεται zu verbinden und bei der weitern Bestimmung ἐξελκ. καὶ δελ. gleichfalls hinzuzudenken sey). So ist also die ἐπιθυμία dem Verf. der mütterliche Boden für das Unkraut der innerlichen Versuchung, oder, um in seinem Bilde zu reden: sie ist ihm das buhlerische Weib, von welchem die Versuchung in der Art gewirkt wird, daß es lockt und reizt, während der Wille des Menschen (als das männliche Princip) sich reizen und locken läßt, statt die aufsteigende Lust zu dämpfen und das Fleisch sammt den Lüsten und Begierden in der Macht des Geistes zu kreuzigen (Gal. 5, 16. 24). Die ἐπιθυμία ist die giftige Wurzel, aus welcher alle Versuchung und Sünde kommt, die aller einzelnen mit dem οὐκ ἐπιθυμήσεις (Röm. 7, 7) verbotenen Bethätigung schon zu Grunde liegende „sündige Lebensrichtung, dasselbe was Paulus an jener Stelle ἁμαρτία nennt" (Hofmann a. a. O. S. 415), die auf dem Grunde des Herzens schläft, mit ihrem Erwachen aber jene argen Gedanken Matth. 15, 9, jene ἡδονάς Jak. 4, 1, jene ἐπιθυμίας σαρκός Gal. 5, 16. 24, jenes ἐπιθυμεῖν und jene ἐπιθυμία Röm. 7, 7. 8 bewirkt, ohne welche sie ἁμαρτία νεκρά bliebe (wir meinen hier in Beziehung auf ihre Aeußerung, in demselben Sinne wie πίστις νεκρά, nicht gegenüber dem Gesetz Röm.

7, 8 vgl. Hofmann I. S. 457). Wie kann man zweifeln, ob diese ἐπιϑ. dem Jakobus etwas Sündhaftes sey, wenn sie die Wurzel aller Sünde „d. h. die Sünde selbst in ihrer Wurzel" (Kern) ist; aber davon ausdrücklich zu reden, hat er hier ebenso wenig Anlaß, wie davon, woher diese ἐπιϑ. selbst wieder in den Menschen gekommen sey, sondern dies hat er zu zeigen: daß das πειράζεσϑαι nicht von Gott, sondern von der ἐπιϑυμία gewirkt sey, und daß diese ἐπιϑυμία etwas dem Menschen Angehöriges (auf ἰδίας ruht der Nachdruck des Gegensatzes), ihr Thun des Menschen Thun, die Schuld ihres Thuns seine Schuld sey, wegen deren er nur sich und niemand Anderen anzuklagen hat. So spricht Jakobus hiemit aus, daß alle von außen kommende Versuchung, und wäre sie noch so sollicitirender Art, nur dadurch zur inneren, zum Anreiz der Sünde wird, daß sie in des Menschen eigener Begierde einen Anknüpfungspunkt findet, von ihr ergriffen und angeeignet wird. Und wie das hier Jak. zunächst solchen gegenüber sagt, die sich mit einer göttlichen Veranlassung ihrer innern Versuchung entschuldigen wollen, so gut müßte es denen gegenüber gelten, die sich auf eine diabolische Causalität auszureden gedächten. Daß der Anlaß zur inneren Versuchung von außen gegeben seyn kann, will ja Jakobus nicht in Abrede ziehen, sondern nur dieses behaupten, daß es immer des Menschen eigene Begierde sey, von der die innere Reizung ausgeht. Seltsam ist es daher, wenn man meint, Jakobus schließe mit dem, was er von der ἰδία ἐπιϑ. als Urheberin des πειράζ. sage, dasjenige aus, was die Schrift von dem Teufel als dem πειράζων lehrt; wogegen schon 4, 7 genügt. — Nicht woher die ἐπιϑυμία, sondern woher das πειράζεσϑαι komme, sagten wir, wolle Jakobus lehren; aber darum gehen wir in Ansehung des Ersteren doch nicht leer aus, wenn wir erwägen, daß ihm die ἐπιϑυμία Gott gegenüber etwas dem Menschen eigenthümlich Angehöriges, somit nicht eine ursprüngliche von Gott eingepflanzte Anlage und Beschaffenheit (unschuldige Sinnlichkeit), sondern nur Folge einer eigenen sittlichen That des Menschen seyn kann. Nehmen wir 2) hinzu, daß diese ἐπιϑυμία aller einzelnen Sünde vorangehen und zu Grunde liegen soll und als die Wurzel alles Anreizes zur Sünde nothwendig selbst etwas Nichtseynsollendes, Sündhaftes ist, wegen dessen der Mensch sich und nur sich anzuklagen

hat, 3) und daß dieses Nichtseynsollende gleichwohl so universell wie die Sünde (4, 2) ist, deren Mutter es ist, 4) und daß endlich, wie 1, 18 lehrt, der Anfang alles rechten Verhaltens die von Gott ausgehende That einer neuen Geburt des Menschen ist — so möchte ich sehen, wie diese Glieder sich anders zu einem Ganzen fügen sollten, als es Paulus Röm. 5, 12 ff. lehrt. Ueber diese angeborene ἐπιθυμία dem „Naturwollen" des Menschen im Unterschiede von dem „Personwollen" desselben vgl. Hofmann a. a. O. I. S. 456 ff.

Ἐξελκόμενος καὶ δελ. — mit diesen vom Fischfang entlehnten, auch anderwärts auf die Lockungen einer Buhlerin angewandten Ausdrücken (vgl. die Belege bei Pott, Schneckenb., Theile u. a.) bezeichnet der Verf. den inneren Vorgang der Versuchung näher; nur muß man bei dem ἐξελκ. nicht eben an das Herausziehen der Fische oder an das Fortziehen derselben mit und an dem Köder denken, in welchem Falle es ja nachstehen müßte, sondern es ist damit nur erst unbestimmt das Ansichziehen (ähnlich Arist. Pol. 5, 10) häufiger προςελκύεσθαι (Athen. 13, 8; Jos. Ant. XVII, 3, 1) gemeint; das ἐξ. — aber besagt, daß der so Versuchte, beziehungsweise sein Wille, statt unbeweglich zu bleiben (ἐμμένειν), fortgezogen wird. Die Metapher tritt unverkennbar erst mit δελεάζειν = anködern (so noch 2 Petr. 2, 14. 18) hervor, und wenn jenes mehr die Gewalt der Lockung andeutet, so dieses mehr den Reiz derselben.

Wir sollten V. 14 vor allem dies lernen, daß die Versuchung nicht außer dem Menschen, sondern in ihm, in der ihm angehörigen ἐπιθυμία ihren Grund hat. Mit dem Eingehen des Willens auf die Lockung der ἐπιθυμία endet das πειράζεσθαι; alles Weitere ist nun Folge und Frucht desselben; das Erstere, das Eingehen des Willens, bezeichnet der Verf. dem Bilde entsprechend als ein Empfangen der buhlerischen Begierde von dem an sie hingegebenen Willen, die nächste Frucht dieser Vereinigung mit τίκτει ἁμαρτίαν, welche als das Kind solchen Ursprungs am Ende den Keim des Todes, den sie von Anfang in sich getragen, als θάνατος ausgebiert. Wozu dies, darüber vgl. oben zu V. 14. Auch ist schon bemerkt worden, daß es sich hier um den natürlich folgerichtigen Verlauf handelt, dem zufolge es nothwendig zu diesem εἶτα etc. kommt. Auch an das

antistrophische Verhältniß des hier über die Versuchung zu dem oben (2—4. 12), über die Prüfung Gesagten brauchen wir nur zu erinnern: der Prüfung des Glaubens durch Trübsal entspricht die Reizung des Willens durch die Lust, der ὑπομονή mit ihrem vollkommenen Werke dort die ἁμαρτία hier mit ihrer τελείωσις (ἀποτελεσθεῖσα), der endlichen Frucht dort, welche ζωή ist, die endliche Frucht des θάνατος hier; vgl. Röm. 6, 21—23. — In der Auffassung des V. 15 findet der Unterschied statt, daß ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα den Einen zu Folge (so de Wette u. a.) die zur äußeren That gewordene Sünde bedeutet, wonach das vorangehende τίκτει ἁμαρτίαν nur von dem Entschluß oder der inneren That zu verstehen wäre; den Anderen zu Folge (so die meisten Neueren, Kern, Schneckenb., Theil u. A. nach Calvins Vorgang; Olsh. unentschieden) non unum aliquod opus perpetratum, sed cursum peccandi completum bezeichnet. Der Ausdruck ἀποτελ. an sich entscheidet nicht aber schon der Zusammenhang des Bildes an u. St., wo erst vom συλλαβεῖν und τίκτειν der Sünde, und dann von ihr als ἀποτελεσθεῖσα die Rede ist, legt nahe, dies letztere im Sinn von adulta i. e. zu ihrer Vollendung gekommene „zur Vollständigkeit ihrer Entwickelung hindurchgeschrittene Sünde" (Kern zu fassen. Für diese Fassung spricht ferner jenes antistrophische Verhältniß zu V. 2 ff. Das ἀποτελ. entspricht dem ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τελ. ἐχέτω V. 4 (vgl. z. d. St.) oder dem δόκιμο γενόμενος V. 12. Endlich entscheidet der Context unserer St unbedingt dafür. Denn 1) ist es reine Willkür bei τίκτει ἁμαρτίαν nur an den Entschluß oder die innere That zu denken ἁμαρτία ist Sünde, ob aber innerliche oder äußerliche That, darübe sagt das Wort selbst nichts; 2) kann τίκτει ἁμ. nach dem vorausgehenden συλλαβοῦσα in keinem Falle von dem Entschlusse oder der innern That verstanden werden: denn was anderes sollte denn συλλαβοῦσα bezeichnen als dies, daß der Wille auf das Ansinnen der Begierde eingeht, was ja eben der Entschluß oder die innere That ist. Wie könnte also ἀποτ. dasselbe bedeuten! Vielmehr: nachdem der Wille mit der bösen Lust einig geworden ist, geschieht was diese haben wollte und das ist eben ἁμαρτία. 3) Wie συλλαβοῦσα die Voraussetzung für τίκτει ἁμ. ist, so ἀποτελεσθεῖσα für ἀποκυεῖ θάνατον. (Die beiden Satzhälften entsprechen

sich Wort für Wort.) Nun aber ist es schon überhaupt unrichtig, daß eine Sünde erst damit, daß sie zur äußeren That wird, den θάνατος gebäre, und weiter ist nun auch unwahr, daß in derselben Weise, wie von der ἐπιθυμία gesagt wird, daß sie, wenn sie empfangen hat, sofort die Sünde, so auch von der Thatsünde gesagt werden könne, daß sie, sowie sie vollbracht ist (Part. Aorist.), den Tod gebäre. Was wäre denn dies für ein Tod? Die Schrift weiß nur von einem Tode, der das Ende aller Sündenfrucht ist, wie nur von einer ζωή, die das Ende aller treuen Bewährung ist. Τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος Röm. 6, 21; τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον 6, 22. Und wenn unser Verf. ebenso den στέφανος ζωῆς als das Ziel auf der einen Seite bezeichnet V. 12, so wird er den θάνατος auf der anderen Seite nicht anders, als das letzte Ziel, die endliche Frucht dieses Verlaufes meinen. In Ansehung dieses Todes, welcher als Sold der Sünde (Röm. 6, 23) leiblicher, wie ewiger Tod (vergl. zu 2 Tim. 1, 10. S. 603 f.), und zwar zunächst leiblicher, eben damit aber auch ewiger Tod ist (vgl. Hofmann a. a. O. S. 430), kann wohl von jeder Thatsünde gesagt werden, daß sie ein Schritt zu diesem Tode sey, daß sie καρποφορεῖ τῷ θανάτῳ (Röm. 7, 5), nicht aber daß sie ihn, sowie sie vollbracht ist, gebäre, und nun werden wir, was den Sprachgebrauch anlangt, dem zu Folge ἀποτελεσθεῖσα die zu ihrem Ende τέλος gebrachte, zur vollen Reife gelangte, gleichsam ausgewachsene Sünde bezeichnen soll, an das ἔργον τέλειον, νόμος τέλειος, τέλειος ἀνήρ unseres Verf. erinnern dürfen (vgl. oben zu V. 4); womit Eph. 4, 13; Hebr. 5, 14 und ἀποτετελεσμένος ἀνήρ aus dem Profangebrauche (s. Passow) zu vergleichen wäre. (Εἶτα ist hier nicht, wie Schneckenb. will (tum cum homo est δελεαζόμενος), gleichzeitig mit δελεαζόμενος, sondern = dann, hierauf; bezeichnet also was weiter eintritt, wie ja das συλλαβοῦσα als ein weiterer Act lehrt, mit dem das δελεαζ. abschließt. — Συλλαβοῦσα concipere vgl. Luk. 1, 24. 31; 2, 22 und den ähnlichen Gebrauch von הָרָה Ps. 7, 15; Hiob 15, 35 u. a., woselbst auch יָלַד in der übertragenen Bedeutung, wie hier τίκτειν. Συλλ. τίκτει entsprechend dem וַתַּהַר וַתֵּלֶד. Derselbe Tropus bei Profanscribenten vgl. Wetst., Lösner und die Commentare, namentl. auch

bei Philo, vergl. Schneckenb. Ἁμαρτίαν· ἡ δὲ ἁμαρτία, wie V. 4 ὑπομονήν· ἡ δὲ ὑπομονή vgl. die Bemerk. Wenn er hier das Erzeugniß der vom Willen befruchteten ἐπιθυμία Sünde (actuelle. Sünde) nennt, folgt daraus nicht, daß ihm die Begierde nicht selbst etwas Sündhaftes sey, sondern das Gegentheil (vgl. oben). Neque enim disputat Jacobus, quando incipiat nasci paccatum, ita ut peccatum sit et reputetur coram Deo, sed quando emergat. Calv. — Zu ἀποτελεσθεῖσα vgl. die Bemerk. zu τέλειον ἔργον V. 4: wie die ὑπομονή, als ihr Werk, einen heiligenden und vollendenden Einfluß auf das ganze Leben hat, so wächst auch die Sünde und breitet sich aus, indem sie zum Hange und zum Laster erstarkt und das ganze geistliche Leben ergreift und tödtet. Vergl. Nitzsch System über die Stufen der Sünde §. 109 ff. u. §. 120; Harleß Ethik §. 28 c. — Ἀποκύει oder ἀποκυεῖ (nur hier und V. 18) ist in der Bedeutung völlig gleich; vgl. Winer §. 15. 99, = schwanger seyn oder gebären; hier wie V. 18 offenbar letzteres. Das Bild ἀποκυεῖ, wie τίκτει, schließt in sich, daß als Frucht zum Vorschein kommt, was als Keim längst vorhanden gewesen ist, was von der ἁμαρτία, wie vom θάνατος gilt; und wie von diesem, gilt es auch von der ζωή, daß sie, obwohl zukünftig V. 12, doch zugleich V. 18 etwas Präsentes ist.)

Vers 16—18. Die positive Widerlegung des Irrthums V. 13, auf Seite Gottes.

Vers 16. Μὴ πλανᾶσθε bezieht sich noch auf den bisher bekämpften Irrthum, daß die innere Versuchung von Gott komme. Wie fern dies aber ein Irrthum sey, wird V. 17 noch auf Seite Gottes positiv erwiesen, und damit V. 13 (zweite Hälfte) vervollständigt. Die Formel erinnert an Paulus, vgl. 1 Cor. 6, 9; 15, 33; Gal. 6, 7 (ne perperam judicetis, qua formula utitur Paulus, ubi suos de gravi delicto, quod ipsis leve videtur, admonet. Winer); ernst und eindringlich, aber liebevoll, wie die Anrede zeigt (vgl. zu V. 2).

Vers 17. 18. Daß mit μὴ πλανᾶσθε nicht auf einen neuen Irrthum übergegangen werden soll (so zuletzt Theile: nolite in alterum errorem abstrahi, ut nempe bona quoque a summo numine abjudicetis), hätte schon die nähere Bestimmung des ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τ. φ., παρ' ᾧ etc. lehren

können, die in jedem Fall eine Hindeutung auf Gottes wandellose Heiligkeit ist. Der Zusammenhang ist nach der thetischen Art des Verf. V. 13. 14 einfach dieser: irret nicht! nicht Versuchung zum Bösen, sondern alles, was gute Gabe und vollkommenes Geschenk ist, kommt von oben, und nur solches kann von daher kommen, von dem Vater der Lichter, der über allen Wechsel erhaben ist; und zur Bestätigung und Erläuterung dessen beruft sich der Verf. V. 18 auf ein Faktum, aus welchem dies klar erhellt: darauf nämlich, daß Gott aus freiem Willen uns durch das Wort der Wahrheit wiedergeboren hat, auf daß wir gleichsam Erstlinge seiner Geschöpfe seyen. Solcher Gnadenthat und heiligen Liebesabsicht würde ja eine von ihm ausgehende Sollicitation zum Bösen geradezu widerstreiten. Wird V. 17 in der angegebenen Weise gefaßt, so behält πᾶσα seine gewöhnliche Bedeutung: omnequodcunque bonum, nullum non bonum, Theile (nicht wie Kern und Schneckenb. u. A.: nonnisi bona, immer nur gute Gabe oder auch: durch und durch gute Gaben, mere bona u. dgl., was schon sprachlich nicht angeht; vgl. Theile S. 52 f., der mit Recht bemerkt: daß diese Bedeutungen sich nur als Schlußfolgerungen betrachten lassen). Urgirte man πᾶσα — πᾶν, so wäre der Satz freilich die Antithese zu der Meinung: daß nicht alle gute Gabe von Gott komme, wovon hier keine Rede ist und seyn kann; vielmehr aber will der ganze Satz die Antithesis gegen den Irrthum V. 13 seyn; wobei jedoch πᾶσα — πᾶν nicht müßig ist: denn von daher, woher alles Gute stammt, das sich hienieden in der argen Welt findet, kann das Böse nicht stammen. — Von δόσις ἀγαθή zu δώρημα τέλειον findet nicht bloß in Ansehung der Beiwörter (de W.), sondern auch in Ansehung der Substantivbegriffe eine Steigerung Statt. Τέλειος steigert den allgemeinen Begriff des Guten — quod ad utilia quaecunque transferri potest (Theile) — zu dem der innern Vollendung, dem der Idee einer Gabe entsprechenden Wirklichkeit (vgl. oben zu V. 4; Röm. 2, 12; Heisen S. 566—592); δώρημα aber (vgl. Röm. 5, 16; δωρεάν gratis Matth. 10, 8 u. a.) hebt an dem Begriff der Gabe den des Freiwilligen, Entgegenkommenden hervor, dasselbe Moment, das V. 18 (vgl.) durch βουληθείς hervorgestellt wird. — Der Gegensatz zu πειράζεσθαι, sowie die Hervorhebung der wandellosen

Heiligkeit Gottes im Folgenden und der Beleg V. 18 lassen zunächst an geistliche Gaben denken. — Ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον gehört ebenso zusammen, wie das ἄνωθεν κατερχομένη 3, 15, was schon der Gegensatz des Gedankens lehrt, bei dem es sich davon handelt, was von Gott und was nicht von Gott kommt. Die Umschreibung mit εἶναι drückt hier nicht das Dauernde aus, wie sonst oft (Winer §. 46. 11), aber soll das ἄνωθεν καταβαίνειν als etwas dem Guten Inhärirendes darstellen, wie 3, 15 lehren kann, wo ἄνωθεν κατερχομένη die Stelle eines Eigenschaftsworts vertritt. So Bereschith R. 51, 1. Dixit R. Chanina: non est res mala descendens desuper. — Ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων etc. ist als pragmatische Erklärung des ἄνωθεν angeschlossen. In dieser Ableitung macht sich nämlich die Abwehr des Irrthums, den Jakobus bekämpft, bemerklich: denn die Bezeichnung Gottes ist so gehalten, daß sie zugleich besagt, warum nur gute Gaben und keine anderen von oben kommen können; aber die Widerlegung ist nur in die These, welche der Verf. jener falschen These entgegenstellt, beiläufig mit aufgenommen; wer von vorn herein bei V. 17 nur Widerlegung sucht, wird sich nicht zurecht finden: der Satz ist zunächst eine positio. Aber: Verum index sui et falsi! — Daß bei πατρὸς τῶν φώτων (Plur.) nur an die Lichter des Himmels (Ps. 136, 7; Jer. 31, 35 u. a.) gedacht werden kann, ist jetzt anerkannt (gegen andere Auffassungen vgl. Theile); darauf führen ja schon die folgenden Metaphern παῤ ᾧ etc. Aus diesen erhellt aber auch der Sinn dieser Bezeichnung. Denn wenn der Zusatz παῤ ᾧ etc. auf Seite Gottes etwas hervorhebt, worin er den Lichtern des Himmels nicht ähnlich ist, so kann dies nur darum geschehen, weil vorher mit ὁ πατὴρ τ. φ. irgend eine Verwandtschaft zwischen ihm und den Lichtern, als seinem Werke, ausgesprochen seyn will. Worin diese bestehe, lehrt der Context; wenn es sich nämlich darum handelt, daß von Gott nicht Böses, sondern alles Gute komme, so müssen die Lichter, als Werk Gottes, dem Verf. das natürliche Abbild seiner Reinheit und Heiligkeit seyn; es ist dieselbe Anschauung, vermöge deren 1 Joh. 1, 5 Gott selbst φῶς genannt (vgl. auch zu 1 Tim. 6, 16) wird, Tag und Nacht zu Sinnbildern entsprechender geistiger Zustände werden (so Kern, Schneckenb. Dagegen de Wette: Vater der Lichter,

woran sich der Begriff des geistigen Lichtes anschließe. Theile: omnis vitae et felicitatis fons verus. Abzuweisen ist auch die Beziehung auf das Urim (Theile u. A.) und auf die Engel (Kern, auch Olshausen), wonach ὁ πατὴρ τῶν φώτων = יְהוָה צְבָאוֹת seyn soll!). — Für die Erklärung der vieldeutigen Ausdrücke παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα scheint die gelehrte Nachweisung über den astronomischen Gebrauch derselben nicht viel auszutragen (vgl. bei Gebser). Jedenfalls hat Jakobus die gewöhnlichen Anschauungen des Lebens im Auge. Παραλλαγή, das an sich eben sowohl den Wechsel des Lichts, wie des Orts bezeichnen kann, darf dem Context zu Folge (vgl. zu πατὴρ κτλ.) hier nur im ersteren Sinne genommen werden: entweder ganz allgemein, so daß überhaupt jeder Lichtwechsel negirt werden soll, oder wenn hier schon etwas Bestimmtes gemeint ist, so daß an den gewöhnlichen Wechsel von Tag und Nacht (Weish. 7, 30) gedacht wird. Etwas Bestimmtes meint der Verf. jedenfalls mit τροπῆς ἀποσκίασμα. Hier ist ἀποσκίασμα (= geworfener Schatten, Beschattung) jedenfalls als Wirkung der τροπή zu fassen; τροπή aber (= Wende, Umkehr, namentlich Sonnenwende, dann aber auch Lauf, Wechsel, Veränderung überhaupt) kann ebenfalls wieder sowohl in Beziehung auf einen inneren Vorgang, wie local verstanden werden; ἀποσκίασμα aber sowohl in Rückbeziehung auf die Gestirne, als auch als Wirkung nach außen genommen werden. Dem Context zu Folge, der besagen will, daß nur gute Gabe von oben kommt, erscheint das letztere passender, und τροπή bezieht man dann am besten auf solche Erscheinungen, wie Mondwechsel (Sir. 27, 11), Sonnen- und Mondfinsternisse, wie auch de Wette will. An die Sonnenwende möchte, abgesehen davon, daß von der Sonne nicht speciell die Rede ist, schon deshalb nicht zu denken seyn, weil mit ihr nicht Beschattung überhaupt, sondern nur eine Aenderung des Schattenwurfes eintritt. Mag man aber die einzelnen Ausdrücke so oder so deuten (vgl. die gelehrten Erörterungen bei Gebser, Theile, de Wette), der Sinn kann immer nur der seyn, daß Gott, der Vater der Lichter, von allem Wechsel, welchem diese unterworfen sind, frei, d. h. wandellos rein ist. (Ueber den unwillkürlichen Hexameter zu Anfang d. V. πᾶσα — τέλειον s. Win. §. 68. 2. Ἄνωθεν das hebr. מִמַּעַל. Πατήρ vergl. Hiob 38, 28 und

Stellen der Profanscribenten, namentlich auch Philo bei Theile; der Ausdruck, der in solcher Verbindung im N. T. sonst nicht vorkommt, hat hier seinen Grund in der oben angegebenen innerlichen Beziehung Gottes zu seinem Werke, welche der Verf. hier hervorheben will. Zu παρά in dem geistigen Sinne wie hier vgl. Win. §. 52 u. d. Worte. Ueber ἔνι, nicht contrahirt aus ἔνεστι, ebenda §. 14. 2. S. 91. Ueber die sprachwidrige Erklärung des ἀποσκίασμα = vestigium, ἴχνος = ne umbra quidem mutationis bei Hesychius, Suid. u. A. s. bei Theile, de Wette u. A. — Sentenzen der Alten verwandten Inhalts geben Pott, Theile u. A. Aus Philo führt Schneckenb. an: ὅτι μόνων ἀγαθῶν ἐστὶν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς παράπαν — ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αἱ τοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι. Dann vom Logos: πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων. Ferner πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστιν οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον u. a. Aber solche Stellen sollen doch nicht eine direkte Benutzung Philo's von Seite unsers Verf. erweisen? —)

Vers 19. Das größte δώρημα (V. 18), welches in der von Gott gewirkten Wiedergeburt des Menschen durch das Wort der Wahrheit besteht, nennt nun statt alles anderen der Verf. als den leuchtendsten Thatbeweis, daß von Gott nicht Böses, sondern alles Gute komme. Diese That seiner heiligen Liebe ist zugleich die stärkste Mahnung zu einem ihm gefälligen Verhalten; und so wird V. 18 der Wendepunkt der mit V. 19 auf das rechte Verhalten gegen das Wort der Wahrheit übergehenden Ermahnung.

Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς = er beschloß und gebar uns; es war That seines freien, nicht eines von außen veranlaßten Entschlusses, eine That unverdienter heiliger Liebe; vgl. zu Tit. 3, 5; 2 Tim. 1, 9 und Eph. 1, 11. Wie entfernt ist Er also, etwas Böses zu wollen! Denn diesen Gedanken will βουληθεὶς verstärken, nicht von der Heiligkeit auf die Liebe überleiten (Kern). Ἀπεκύησε vgl. 1 Petr. 1, 3. 23; 1 Joh. 3, 9 u. a. Das Mittel dieser Geburt, die nur Wiedergeburt seyn kann (vgl. Kern), ist λόγος ἀληθείας (ähnlich 1 Petr. 1, 23 ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ), dasselbe wie ὁ λόγος τῆς ἀληθείας Eph. 1, 13; Col. 1, 5; 2 Tim. 5, 15, was an den beiden ersten Stellen durch εὐαγγέλιον näher bestimmt wird,

egen das Fehlen des Artikels an sich in u. St. nichts ent-
det (gegen Meyer zu 2 Cor. 6, 7). Ἀλήθεια ist dem Verf.
an sich bestimmter Begriff, und λόγος bedarf wegen des
itivs keines Artikels. Ueber den Sinn des Ausdrucks vgl.
leß zu Eph. 1, 13: ἀληθείας ist Genit. der Apposition; der
ς ist Wahrheit (vgl. Joh. 17, 17) seinem Ursprung, wie
alt nach. Der Gattungsbegriff (ἀλήθ.) inhärirt ihm, wie
leß es ausdrückt, seiner ganzen Realität nach. Ebenso Ols-
en; vgl. auch Wahl unter λόγος. Das Weitere s. V. 21. —
τὸ εἶναι (ebenso Eph. 1, 12) gibt den Zweck des ἀπεκύη-
an, und zwar rücksichtlich „des Verhältnisses, in welches die
ıschen zu Gott kommen sollen. Wie diesem gemäß die
ıschen sich benehmen sollen, dies wird erst im Nächsten als
ıerung abgeleitet" (Kern). Wir sind durch die That der
dergeburt bestimmt, eine Art ἀπαρχή der Geschöpfe Gottes
seyn. Ἀπαρχή (רֵאשִׁית) in sachlicher Bedeutung, wie hier
was den Anfang macht, der Anhub; so namentlich die ersten
chte, mit denen die Erndte anhebt; daher Röm. 8, 23 τὴν
ρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες den Geist als Erstlingsgabe, im
ensatze zur vollen Erndte (vgl. Win. §. 48. 2.) 1 Cor. 15,
23 ἡ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων der Erstling der Entschla-
n in Beziehung auf die Auferstehung, gegenüber der zu er-
tenden Auferstehung der Uebrigen Röm. 16, 5; 1 Cor. 16,
Röm. 11, 16. In welcher Beziehung die ἡμεῖς an u. St.
ρχή sind, sagt der Context mit ἀπεκύησεν. In Beziehung zu
ı aber, lehrt das τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (vgl. 1 Cor. 15, 20).
nit kann der Sinn nur seyn: in Folge ihrer Wiedergeburt
sie bestimmt, der Anhub dessen zu seyn, was alle κτίσματα
ch die Wiedergeburt) werden sollen; der Anfang des durch
Wiedergeburt gegebenen neuen Verhältnisses zu Gott, zu
die κτίσματα gelangen sollen, ist in ihnen vorhanden, der
ang eines Processes, der die ganze Welt zu umfassen be-
mt ist. Unter τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ verstehen wir also
t ausschließlich die Menschen, was völlig willkürlich ist, noch
iger die καινὴ κτίσις (so auch Olshausen), was sprachlich uner-
sen ist, und wenn man dabei an einen Vorzug der Leser, als
ersten Christen oder als Judenchristen (Jer. 2, 3) vor an-
m Christen denkt, einen ganz ungehörigen, im Context mit

nichts begründeten Gedanken gibt. — Aber warum ἀπαρχήν τινα, warum nicht geradezu τὴν ἀπαρχήν, wie 1 Cor. 15, 20. 23? Es deutet dies auf einen Tropus (vgl. Win. §. 25. 2), und τινα (quaedam [quasi] primitiae) gibt zu verstehen, daß der Ausdruck ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων nicht in seinem nächsten eigentlichen Sinne zu nehmen ist. Nun kann aber auch keine Frage mehr seyn, woran der Verf. bei dem Ausdrucke, den er mit τινα beschränkt und mildert, gedacht hat. Offenbar nämlich an die Darbringung der Erstlinge als Opfer (3 Mos. 23, 10; 5 Mos. 26, 2; 4 Mos. 18, 12), und sein Gedanke wird also voll ausgesprochen der seyn: daß sie durch ihre Wiedergeburt als Erstlinge zu einer Opfergabe geweihet seyen, die mit der Darbringung aller κτίσματα als der vollen Erndte sich vollenden wird. Vgl. hiermit Apok. 14, 5: οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. Vgl. auch Hofmann (Weiss. und Erf. II. S. 207 ff.) über die Beziehung der Ausgießung des h. Geistes zu dem Pfingstfeste als Fest der Erndte: der Erstlingschaft jener Pfingstbrode entspreche die Erstlingschaft jener aus der Menschheit genommenen Träger des heil. Geistes.

Diese Stelle (V. 18) gehört zu denen, welche die Tiefe christlicher Erkenntniß aufdecken, in welcher die praktisch sittlichen Ermahnungen des Verf. gründen; wie er sie denn selbst ihnen ausdrücklich (V. 19) zu Grunde legt. Wir fassen um der Wichtigkeit für des übrigen Briefinhalts willen, was die Stelle lehrt, kurz zusammen. Sie lehrt aber 1) als positive Ergänzung zu V. 14. 15, daß das Leben des Menschen in seiner Wurzel, von Grund aus erneuert werden muß; 2) sie bezeichnet diese Erneuerung als eine That Gottes, ja als Mittheilung göttlichen Lebens (ἀπεκύησε), wie sie nur durch Wirkung des Geistes Gottes möglich, und nur auf Grund der objektiven That der Erlösung in Christo, welche eben den Inhalt des λόγος ἀληθείας ausmacht (vgl. Eph. 5, 25 ff. u. a. und hierzu Harleß, Nitzsch Syst. 5. Aufl. §. 145), denkbar ist; 3) sie stellt diese Wiedergeburt als einen einmaligen abgeschlossenen Akt dar (ἀπεκύησε Aor.), und unterscheidet von diesem somit bestimmt die allmähliche Durchdringung und Heiligung des individuellen Lebens durch dieses in der Wiedergeburt geschenkte neue Lebens-

princip; 4) sie besagt auch ausdrücklich, daß die Wiedergeburt freie That göttlicher Liebe (βουληθείς), also nicht etwa durch Werke des Menschen veranlaßt (vgl. Eph. 2, 8. 9; Tit. 3, 5) ist, daß somit der Mensch vor allen Werken gottgefälligen Verhaltens in das rechte Verhältniß zu Gott durch Gott gestellt wird; wie denn schon der Ausdruck ἀπεκύησε dies in sich schließt; vgl. hiermit das ἐξελέξατο 2, 5. So fern aber dieses ἀπεκύησε nothwendig die Rechtfertigung des Sünders (das paulinische δικαιοῦσθαι) involvirt (vgl. etwa Harleß Eth. §. 22; Nitzsch a. a. O. §. 145 f.), erhellt nun auch, daß Jakobus das δικαιοῦσθαι in diesem paulinischen Sinne in keiner Weise, ohne sich selbst zu widersprechen, von den Werken des Glaubens abhängig machen konnte (vgl. zu 2, 14 ff.). 5) Als das objektive Mittel der Wiedergeburt ist λόγος ἀληθείας benannt; hiermit ist als das aneignende Medium auf Seite des Menschen von selbst die πίστις gegeben, von deren centraler Bedeutung auch bei Jakobus wir uns bereits (vgl. zu 1, 3. 6) überzeugt haben und weiter überzeugen werden (vgl. namentl. zu 2, 5 ἐξελέξατο πλουσίους ἐν πίστει 2, 14 ff.). 6) Mit dieser von Gott ausgehenden That der Wiedergeburt ist die hohe Bestimmung des Christen gegeben, welche der Verf. mit so sinniger Tiefe durch das εἰς τὸ εἶναι etc. ausspricht. Was aber Gott an ihm gethan hat, wird nun im Folgenden zur Grundlage dessen gemacht, was nun der Christ seinerseits dagegen zu thun hat; womit sich die 3) 4) ausgesprochene Bemerkung aufs Neue bestätigt. An diese Stelle werden wir uns zu erinnern haben, wenn wir wissen wollen, was dem Verf. der νόμος τέλειος (1, 25; 2, 12) ist, und was er sagen will, wenn er 2, 14 ff. das δικαιοῦσθαι von den Werken des Glaubens ableitet. — Was den dogmatischen Gebrauch anlangt, den man von dieser Stelle macht, indem man beweisen will, daß die Wiedergeburt auch mittelst des Wortes im Unterschiede von dem Sacrament der Taufe (vgl. Tit. 3, 5—7) gewirkt werde, so ist zu bemerken, daß die Stelle, da mit λογ. ἀληθείας das Evangelium als Ganzes, ohne Rücksicht auf jenen Unterschied bezeichnet seyn will, hierüber nichts besagt. Ist ja doch das Wort des Herrn auch die Kraft des Sacraments. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Und waren die Leser nicht auch getauft? —

§. 3. Das rechte Verhalten zu dem Worte der Wahrheit. (1, 19—27.)

Ueber die vorbereitende Stellung des Abschnittes V. 13—18 zu den nun folgenden Ermahnungen s. die Bemerk. zu V. 13. Den Wendepunkt bildet V. 18 mit seiner Hinweisung auf die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit, so fern in dieser die stärkste Verpflichtung zu gottgefälligem Verhalten enthalten ist (vgl. zu V. 18). Insbesondere aber ist es der als das Medium der Wiedergeburt V. 18 bezeichnete λόγος ἀληθείας, an den die Erörterung V. 19—27 anknüpft, nach der Art des Verfassers, einen im Vorhergehenden ausgesprochenen Begriff zum Schlagwort der weiteren Erörterung zu machen. An u. St. ist λόγ. ἀλ. zwar nicht wiederholt, aber daß hieran der Faden der Rede fortspinnt, ist augenscheinlich (vgl. V. 21. 22); und zwar lehrt V. 19—21, daß es auf eine bereitwillige, sanftmüthige Aneignung dieses Wortes für die eigene Person ankomme, wenn es selig machen soll; V. 22—27 aber, daß die Aufnahme selbst nicht im bloßen Hören, sondern im Thun des Gehörten zu bestehen habe, und also aller Gottesdienst, der dieser Anforderung nicht genügt, auf eine leere Selbsttäuschung hinauslaufe. — Diese allgemeine Ermahnung bereitet die speciellen vor, welche von 2, 1 an folgen; ist sie doch selbst nicht in begrifflicher Allgemeinheit gehalten, sondern mit speciellen Beziehungen auf Vorkommnisse bei den Lesern durchflochten, die ihr Licht aus dem Nachfolgenden erhalten. Nur so wird das βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν V. 19, ἐν πραΰτητι V. 21, nur so das μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ V. 26 und V. 27 klar. — Diese Stelle setzt nun auch die Conception des Schreibens als eines einheitlichen Ganzen außer Zweifel, wenn gleich Knapp's Behauptung, daß V. 19 ein brevis recensus deinceps dicendorum sich finde — promtus ad audiendum 1, 22 sq., tardus ad loquendum Cap. 3, tardus ad iracundiam Capp. 4. 5 — zu weit geht. Und ebenso geht aus ihr hervor, daß durchweg die Rücksicht auf die faktischen Zustände der Leser als leitendes Motiv für die Besprechung des Einzelnen und die Art derselben betrachtet und bei der Beurtheilung der Eigenthümlichkeit des Verf. in Anschlag genommen werden muß, vgl. Einl. §. 3.

Vers 19—21. Die Ermahnung zur Aneignung des Wortes mit bereitwilligem, in sich gekehrtem und sanftmüthigem Sinn.

Vers 19. Nicht troz dem, sondern eben deshalb, weil der Verf. die Leser als Wiedergeborene durch das Wort der Wahrheit betrachtet (ὥστε = quare itaque Win. §. 42. 5. S. 348 vgl. zu Phil. 2, 12; über die Lesart ἴστε, die aus inneren Gründen zu verwerfen ist, vgl. de Wette), legt er ihnen (denn trotz des generalisirenden πᾶς ἄνθρωπος, das hebr. כָּל־אִישׁ, meint er speciell sie mit ihren Gebrechen) liebevoll eindringlich ans Herz (ἀδελφοί μου ἀγ., vgl. zu V. 16 u. 2), schnell zu seyn zu hören. Mit anderen Worten: das neue Leben, das in ihnen durch das Wort gepflanzt ist (V. 18), kann nur durch eben dies Wort erhalten und genährt und dem Ziele, das V. 21 nennt, entgegen geführt werden; sie entsprechen also der V. 18 ausgesprochenen Liebesthat Gottes nur, indem sie bereit sind, dies Wort zu hören. So lehrt der Zusammenhang mit V. 18, wie der Abschluß V. 21 δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, daß hier nicht das Hören überhaupt, die Klugheit des Umgangs (so Sir. 5, 11 γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν), sondern das Hören des Wortes (V. 18) gemeint ist. Was aber insbesondere der Verf. bei diesem ταχὺς εἰς τ. ἀ. im Auge hat, zeigt das folgende βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι. Es gilt, ist sein Gedanke, vor allem bereitwillig im Bewußtseyn der eigenen Geistesarmuth zu den Füßen der himmlischen Weisheit nieder zu sitzen und mit offenem Ohr und Herzen von ihr zu lernen, ehe man lehren und Andere meistern will. Und dies war eben der Fehler der Leser, wie 3, 1 ff. uns zeigt. (Ueber das Asyndeton der Entgegensetzung, βραδύς, Winer §. 66. IV. S. 683.) Aus dieser Beziehung auf die Unart der Leser wird nun auch das folgende, sonst in seiner Hergehörigkeit kaum erklärliche βραδὺς εἰς ὀργήν sofort klar; man braucht nur 3, 13, wo der Verf. zur πραΰτης σοφίας ermahnt, und V. 14, wo er vor dem ζῆλος πικρός in Verbindung mit ihrem zungenfertigen Lehren warnt, zu vergleichen. Es ist die ὀργή die nothwendige Begleiterin jener κενοδοξία und falschen Anmaßlichkeit (Gal. 5, 26; Phil. 2, 2 ff.), die, zumal wenn, wie bei den Lesern, schon im Voraus Bitterkeit im Herzen ist, nicht verfehlen kann, den Widerspruch des

Anderen zu reizen (προκαλούμενοι ἀλλήλους Gal. a. a. O.) und das Feuer der eigenen ὀργή anzuschüren. — Certe nemo unquam bonus est Dei discipulus, nisi qui eum silendo audiet. Calv.

Vers 20 begründet nun der Verf. selbst die Ermahnung βραδὺς εἰς ὀργήν. Vor dem dünkelhaften Lehren Anderer, das zum Zorn verleitet, hat er gewarnt: fährt er nun fort, daß solcher Zorn die Gerechtigkeit Gottes nicht bewirkt, so kann er damit nur sagen wollen, daß sie auf diese Weise nicht erreichen, was sie wollen oder zu wollen vermeinen; sie wollen mit ihrem Zorneifer bei Anderen die δικ. θεοῦ bewirken, und vergessen darüber daß die ὀργή von vorn herein hiezu untauglich macht, daß man „mit menschlichem Zorneifer nicht beschaffen kann, was doch wesentlich Gottes ist und also nur von Gott beschafft wird, nämlich nicht eigenes gottgefälliges Thun, wie man gewöhnlich erklärt (Kern), sondern an Anderen jene Rechtbeschaffenheit, in welche Gott durch sein Wort der Wahrheit zeugt." Hofmann (Schriftb. I. S. 548 f.), dem ich hierin beipflichte, wie auch darin, daß δικαιοσ. θεοῦ eine Gerechtigkeit, wie sie zunächst Gott eignet, bedeute, eben damit aber, so fern sie dem Menschen zukommt, eine gottgegebene und gottgemäße (vgl. ebendas. S. 547 f.) — Was sollte doch hier die Bemerkung, daß der Zorn nicht thue, was vor Gott recht ist? — Zu κατεργάζεσθαι vgl. 1, 3 = efficere, zu Stande bringen. (Die Lesart ἐργάζεται, als das gewöhnliche Zeitwort bei δικ. vgl. de Wette, in ABC*** u. a. [10] vgl. Tischendorf, ist vielleicht aus jener falschen Auslegung entsprungen). Was δικ. θεοῦ anlangt, ist nur noch zu bemerken, daß hier Rechtbeschaffenheit Gottes in der ganzen Ausdehnung des Begriffs, namentlich auch als Rechtbeschaffenheit des Verhaltens zu verstehen ist; die Ausführung des Gedankens hier gibt 3, 13—18; vgl. namentl. zu V. 18. Wie fern unsere Stelle eine Anspielung auf Sir. 1, 21 οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι genannt werden kann (Kern), ist nun von selbst klar.

Vers 21. Διό darum, Folgerung aus V. 20, weil in solcher Weise Gottes Gerechtigkeit nicht beschafft wird. Ἀποθέμενοι — ἐν πραΰτητι δέξασθε — das Erste die unzertrennliche Voraussetzung des Anderen: sie müssen dem Worte bei sich

im schaffen, indem sie πᾶσαν ῥυπαρίαν etc. ablegen (vgl. zu
ϑ. in dieser trop. Bedeutung. Röm. 13, 12; Eph. 4, 22. 25;
3, 2; 1 Petr. 2, 1; Hebr. 12, 1 und Harleß Comm.
416 f.; über den Aorist. Win. §. 44, 5. 6. 2). Durch die
chtung der Schlußfolgerung (διό) ergibt sich nun auch der
n des Ausdrucks πᾶσαν ῥυπ. etc. im Allgemeinen: es kann
it, wenn auch der Gedanke erweitert ist (πᾶσαν etc.), der
ptsache nach nur dasselbe gemeint seyn, was der Verf. eben
delt hat: jene ὀργή sammt allem, was mit ihr zusammen-
gt und ihr verwandt ist: ihr Weisheitsdünkel, ihre An-
ung, ihre Lieblosigkeit, die sich mit dem Mantel der Liebe
ecken sucht, ihre Streitsucht u. dergl. Dies lehrt auch das
nde ἐν πραΰτητι als Gegensatz, das offenbar auf V. 19
ckweist. Ebenso erhält das δέξασϑε τὸν ἔμφυτον λόγον
t aus diesem Gedankenverhältniß zum Vorangehenden: es
richt dann dieser Ausdruck dem ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, sc.
ν ἀληϑείας V. 19; und wenn auch δέξασϑε mehr besagen
als ἀκοῦσαι, nämlich die willige Aneignung und Aufnahme
as Innere (vgl. Theile), in welchem ihm durch das ἀποϑέ-
ι πᾶσαν ῥυπ. etc. gleichsam Herberge (δέχεσϑαι) bereitet ist
1 Thess. 1, 6), so ist doch das δέξασϑαι in diesem Zu-
nenhange nothwendig ein mit dem ἀκοῦσαι verbundenes,
h dieses vermitteltes, womit V. 22 μὴ μόνον ἀκροαταί,
23. 25 ὁ παρακύψας εἰς νόμον u. a. zu vgl. Schon hier-
kann ὁ ἔμφυτος λόγος nicht etwas dem Menschen von Natur
gepflanztes bezeichnen; dem Zusammenhange aber mit V. 19
iß muß es dasselbe seyn, was dort λόγος ἀληϑείας heißt;
aber dort unter diesem Ausdruck nur die evangelische Heils-
indigung, und nicht die angeborene Vernunft zu verstehen
bedarf nach dem, was Jakobus über diesen λόγ. ἀλ. sagt
zu V. 18), gegenwärtig keines Beweises mehr. Hieraus
lt, mit welchem Recht man hier auf Clem. Hom. 17, 17.
verweist: τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ ϑεοῦ τεϑείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς
ι ἔνεστιν ἡ ἀλήϑεια oder an den Philonischen λόγος erinnert.
t die angeborene Vernunft (vgl. hiegegen auch Theile Comm.
72 f.), aber wohl auch nicht das durch die Wiedergeburt
epflanzte Wort (V. 18) wird der Ausdruck in diesem Zu-
nenhange bedeuten (de Wette, Kern u. A.): denn nicht das

Wort ist nach V. 18 als ein ihnen eingepflanztes bezeichnet, sondern durch das Wort ist ihnen ein neues Leben von Gott eingepflanzt, und ἀκοῦσαι V. 19, δέχεσϑαι an u. St., μόνον ἀκροαταί V. 22, παρακύπτειν V. 25 sind Ausdrücke, die einer solchen Auffassung wenig entsprechen; die proleptische Fassung aber von ἔμφυτος (ita ut inseratur) ist entschieden sprachwidrig (vgl. Theile S. 72). Ἔμφυτος wird also (vgl. 1 Cor. 3, 6 ff.) das unter ihnen oder in ihnen durch die Heilsverkündigung gepflanzte Wort der Wahrheit seyn. Τὸν δυνάμενον etc., quippe qui (Winer S. 153); δυνάμενον: wenn sie das Ihre thun; acris ad castigandam ignaviam stimulus, Calv.; σῶσαι (über den Aorist. Winer §. 45. 8. S. 384 f.) ein sowohl negativer, als positiver, alles Heil der Gegenwart wie der Zukunft in sich befassender Begriff. Das Subjekt dieser Errettung sind die ψυχαί; ψυχή aber ist gegenüber dem πνεῦμα als „dem das Leben Bedingenden,“ das „Einzelleben, wie es in dieser oder jener sittlichen Bedingtheit steht“ (Hofmann Schriftb. I. S. 258); daher es oft gebraucht wird, wo der Mensch nach seiner existirenden Persönlichkeit (Harleß a. a. O. S. 424) bezeichnet seyn will. Sie, die ψυχή, ist es, welche, in den Gegensatz von Fleisch und Geist gestellt, je nach ihrer Wahl Tod oder Leben ergreift. — Hinsichtlich des Ausdrucks πᾶσαν ῥυπαρίαν etc., dessen Sinn im Allgemeinen aus dem Zusammenhange klar ist (vgl. oben), ist noch nachzutragen, daß κακία, malitia, Bosheit (Eph. 4, 31; Col. 3, 8 und zu Tit. 3, 3) hier das genus der ὀργή bezeichnet und mit ῥυπ. wie mit περισσ. zu verbinden seyn wird; vgl. das Schol. bei Matth. (Theile S. 66) τὴν ἁμαρτίαν τὴν ῥυπαίνουσαν τὸν ἄνϑρωπον φησί, τὴν ὡς περιττὴν οὖσαν ἐν ἡμῖν. Verschieden wird der Sinn von περισσεία gefaßt; die meisten neueren Ausleger nehmen es nach Philo (περιτέμνεσϑε ... τὰς περιττὰς φύσεις) = Auswuchs; andere = περίσσωμα excrementa, inquinamenta; andere = residuum, wie περιττόν 2 Mos. 10, 5; 1 Makk. 9, 22; Jos. bell. jud. 2, 6; andere noch anders (vgl. Theile); mir scheint auch hier die sonstige Bedeutung des Worts (Röm. 5, 17; 2 Cor. 8, 2) beibehalten zu seyn = abundantia, reiche Fülle, freilich nicht in dem Sinne, als sey nur das Uebermaß der κακία abzulegen, sondern der Verf. will eigentlich sagen: allen Schmutz der reichlich bei ihnen

sich findenden Bosheit; statt dessen substantivirt er den Adjektivbegriff (vgl. Winer §. 34. 2) und coordinirt das Substantivum περισσεία dem ῥυπαρία. — Πραΰτης Sanftmuth vgl. zu Tit. 3, 2 und unten 3, 13. Neque enim Deus nisi sedato animo audiri potest. Calv.

Vers 22—27. Die Aufnahme selbst aber soll so geschehen, daß es nicht beim bloßen Hören sein Bewenden hat, sondern zur That kommt *).

Unter welcher Bedingung das σῶσαι ψυχάς V. 21 eintritt, lehrt nun V. 22 ff. durch eine nähere Erläuterung (δέ) des δέξασθε. Der Gedanke des Verf. tritt auch hier wieder voll und ganz ausgesprochen an die Spitze V. 22; V. 23—25 geben die Begründung, V. 26. 27 enthalten eine Schlußfolgerung in specieller Beziehung auf die Leser.

Vers 22. Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου nämlich des λόγος, der vorher V. 18 als λόγος τῆς ἀληθείας und als Mittel der Wiedergeburt, V. 21 als ἔμφυτος λόγος bezeichnet ist, V. 25 aber als νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας bezeichnet wird: es ist das Wort der Wiedergeburt gemeint, so fern es nun an sie den Anspruch rechten Verhaltens macht (vgl. zu V. 25). Ποιηταί Gegensatz: ἀκροαταὶ μόνον (vgl. Tischendorf), also Thäter, die es nicht beim Hören bewenden lassen — Hörer, bei denen es nicht zur That kommt (vgl. V. 23.). Welche Aufnahme des Worts nöthig ist, daß es zur That kommt, sagt V. 25. — Παραλογιζόμενοι ἑαυτούς (= ὑμᾶς Winer §. 22. 5) ist nicht mit Kern, Schneckenb. u. A. als Bestimmung des Prädikats ἀκροαταί zu fassen, sondern mit Luther, de Wette u. A. auf das Subjekt des negativen Satzes μὴ μόνον etc. zu beziehen, = indem ihr euch selbst betrügt, wie sonst bei Jakobus, vergl. 3, 1; 1, 2 f. u. a. Der Ausdruck παραλογ. nur noch Col. 2, 4 (vgl. jedoch Röm. 12, 3 παρ' ὃ δεῖ λογίζεσθαι) bezeichnet: durch Trugschlüsse täuschen; ἀπάτη λογισμοῦ Hes., vergl. auch V. 26 ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ (das Weitere s. d. Theile). „Und wirklich wird der Selbstbetrug nicht selten sophistisch" de Wette. Zum Inhalt des Verses vgl. Matth. 7, 24. 26, welche Stelle unserem Verf. viel-

---

*) Knapp in perioch. ex ep. Jac. 1, 22—2, 26. Scripta v. arg. p. 459—540.

leicht vorschwebte, Luc. 6, 49; Joh. 13, 17; Röm. 2, 13. Aehnlich Pirke Aboth. II, 17; III, 11; Philo, Porphyr. u. A., vgl. bei Schneckenb., Pott, Theile (S. 84). (Zu γίνεσθε bemerkt Theile richtig: censuit certe nondum esse s. nondum satis esse; zu ποιητής — ἀκροατής: substantiva plus sonant quam participia, nempe continuum studium. Ueber das Unklassische des Ausdrucks ποιητής s. ebendas. Mit παραλογ. ist ein Wortspiel zu λόγος beabsichtigt Theile u. A.).

Vers 23. 24. Daß und wie fern sie sich mit dem bloßen Hören ohne das Thun täuschen würden, lehrt nun das Folgende. Sie täuschen sich, indem sie sich glauben machen, es sey etwas mit ihrem Hören ausgerichtet, und ist doch nichts damit gethan; es ist ein Thun ohne Erfolg, ein Anfang ohne Fortgang, vgl. τί τὸ ὄφελος 2, 14 und 1, 25 μακάριος etc. Nämlich das tertium comparationis ist in V. 24 enthalten, der mit V. 23 eng zu verbinden ist; denn nicht im κατανοεῖν V. 23 liegt der Fehler (als ob dieses an sich ein flüchtiges Wahrnehmen bezeichnete, was gar nicht an dem ist, wenn gleich παρακύπτειν V. 25 nachdrücklicher ist; man vgl. etwa nur Wahl u. de Wette), sondern darin, daß die Wahrnehmung, das Weggehen und Vergessen des Wahrgenommenen sofort zusammenfällt, wie V. 25 als Gegensatz lehrt. Das γάρ V. 24 (κατενόησε γάρ) explicirt also das vorangehende ἀνδρὶ κατανοοῦντι und bestimmt näher, welche Art von Spiegelbeschauer Jakobus im Sinne hat. Daß es solche gibt, die nicht sofort weggehen und vergessen, was sie gesehen haben, kommt also nicht in Betracht. Klar ist damit auch, daß V. 24 nur Ausführung, nicht Anwendung des Bildes seyn kann (vgl. V. 11). Die nahe genug liegende Anwendung bleibt dem Leser anheim gestellt. — Mit ἀκροατὴς λόγου — οὐ ποιητής (vergl. über dieses οὐ Winer §. 59. 6. S. 570) erklärt Jakobus das ἀκροατὴς μόνον V. 22. Οὗτος vgl. Winer §. 23. 4. S. 185. — Ἔοικεν vgl. V. 6. — Ἀνδρὶ κατανοοῦντι nicht generell, sondern der Verf. denkt an ein Beispiel der Art, wie V. 24 es näher bezeichnet. — Τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ (über αὐτοῦ und αὑτοῦ vgl. Winer §. 22. 5. S. 175 — über die Zugehörigkeit des αὐτοῦ zum Gesammtbegriff §. 34. 2. 6. S. 269) hebraisirende Ausdrucksweise = τὸ ἐκ γενέσεως πρόσωπον vergl. Eustath. in Od. op. 663. 25 (Pott u. A.), i. e. fa-

cies nativa, sein natürliches Angesicht (vgl. 3, 6). Ein anderes kann er freilich auch nicht im Spiegel sehen; der Zusatz dient aber dazu, die Sphäre rein sinnlicher Warnehmung, aus welcher der Vergleich genommen ist, im Unterschiede von der sittlichen des ἀκροᾶσθαι bestimmter zu bezeichnen, erinnert aber eben damit an die naheliegende Uebertragung des Gesagten von dem einen Gebiete auf das andere, der zu Folge „das Wort Gottes ein Spiegel ist, in welchem man seine sittliche Gestalt erkennen kann und soll" (de Wette). Wie unnöthig man an diesem Zusatze, auf dem kein Nachdruck liegt (vgl. V. 24), gekünstelt hat, s. bei Theile S. 82 f.; de Wette. — Ueber das ἔσοπτρον in sachlicher Beziehung s. b. Winer RWB. unter Spiegel. — Denselben Vergleich bei den Alten belegen Pott, Theile, Schneckenb. — Statt im Particip. fortzufahren, bildet der Verf., das κατανοοῦντι durch κατενόησε γάρ reassumirend, einen explicativen Satz, vgl. Win. §. 41. 5. 1. S. 321: „der V. 23 beispielsweise erwähnte Fall wird als thatsächlich genommen, und der Apostel fällt in den Ton der Erzählung," womit V. 11 zu vergl. Die verba finita drücken die schnelle Aufeinanderfolge der einzelnen Momente aus, vgl. ebenda. Ueber das Perfekt. ἀπελήλυθε inmitten der Aoriste Winer §. 41. 4. S. 315. — Ὁποῖος ἦν nämlich im Spiegel. —

V. 25. Der Verf. fährt nun nicht vergleichend fort: εἰ δέ τις ποιητής, sondern in die Metapher übergehend, stellt er dieser Art des Hörens die rechte Aneignung des Wortes gegenüber, deren Frucht die entsprechende That, und deren Erfolg das μακάριος ἐν τῇ ποιήσει ist; er beschreibt also die rechte Aufnahme des Wortes und lehrt, welchen Gewinn sie bringt. — Ὁ δὲ παρακύψας — quemadmodum speculis, quippe parieti haud affixis, proni inhaerere debebant, qui propius distinctiusque cernere vellent (Theile), vergl. Luk. 24, 12; 1 Petr. 1, 12; Sir. 14, 23. Offenbar will der Verf. mit diesem Worte (eigentl. sich daneben bücken i. e. daneben stehen und sich bücken, um etwas genau zu betrachten), gegenüber dem κατανοεῖν, das schlechtweg warnehmen, bemerken bedeutet, das angelegentliche, eifrige Hineinschauen in den Spiegel des göttlichen Wortes bezeichnen. Voll aber wird der Gegensatz zu dem V. 24

Gesagten erst durch καὶ παραμείνας, entsprechend dem καὶ ἀπελήλυθε: er tritt nicht bloß an den Spiegel um hineinzuschauen, sondern er bleibt davor, womit natürlich nicht bloß die anhaltende äußerliche Beschäftigung mit dem Worte, sondern vielmehr das Gegentheil des vorübergehenden Eindrucks, V. 24, also das im Herzen Behalten und Bewegen, die innerliche Verarbeitung gemeint ist, welche zur That treibt und kräftigt; aber das Thun selbst ist im Ausdruck nicht mit inbegriffen, sondern geht nur der Natur der Sache nach mit Nothwendigkeit daraus hervor. Stellen wie Gal. 3, 10 (ἐμμένειν ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις); Apgsch. 14, 22; Hebr. 8, 9 gehören also nicht hieher, da es sich hier zunächst gegenüber dem flüchtigen Eindruck, der ohne Frucht der That bleibt, um die Aneignung handelt, welche zur That führt; und παραμείνας, in seinem Verhältniß zu παρακύψας, kann doch nur die Fortsetzung des mit παρακύπτειν Ausgesagten bezeichnen. Das Thun dessen, was der Einblick in den νόμος lehrt, wird aber im Folgenden, und zwar als Folge des παρακ. und παραμ., mit οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου namhaft gemacht, und bildet das Mittelglied zwischen der Aufnahme des Wortes und dem Erfolge, welchen μακάριος ... ἔσται benennt. Οὗτος οὐκ ἀκροατής etc. Bedeutende codd. A B C u. a., wie Uebb. (vgl. Tischendorf) lassen οὗτος weg. Ich halte es dennoch, nach der sonstigen Sprachweise des Verf., für ächt, ebenso wie 1, 23 und 26; es beginnt damit wie an diesen Stellen die Apodosis, die, weil durch die Participialbestimmungen unterbrochen, mit dem zweiten οὗτος nachdrücklich reassumirt wird: hic inquam etc. Es ergibt sich auch ein viel besseres Gedankenverhältniß zu V. 24, wenn mit οὗτος οὐκ ἀκρ. der Nachsatz, i. e. der Hauptsatz, beginnt, als wenn οὐκ ἀκρ. ἐπιλ. γεν. ἀλλὰ ποτητής als Nebenbestimmung in die Protasis aufgenommen wird, da ja im Gegensatze zu V. 24 dies eben zu zeigen war, daß es beim rechten Hören und Aneignen zum Thun und damit (γενόμενος als Grund des Folgenden) zur Seligkeit des Thuns komme. Wie mit dem παραμείνας das οὐκ ἀκρο. ἐπιλ. nothwendig gegeben ist, so auch sein Gegentheil: ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου. Mit anderen Worten: man kann sich in die Herrlichkeit des vollkommenen Gesetzes nicht versenken, ohne Antrieb und Kraft zur That zu empfangen. Mit οὐκ ἀκρ. blickt der Verf.

auf V. 24 καὶ εὐθέως ἀπελ. zurück. Der Ausdruck ist hebraisirend: Genit. der Qualität, wie unten κριταὶ διαλ. π. 2, 4, vgl. Winer §. 34. 2. b. — Ποιητὴς ἔργου: ut et significantius diceretur et esset quod responderet voci ἐπιλησμ. (Knapp). Unter ἔργου ist nicht irgend ein einzelnes Werk oder das durch den νόμος vorgezeichnete als ein Ganzes zu verstehen, sondern es will damit im Gegensatze zu ἐπιλησμονή, bei der es zu nichts kommt, dies gesagt seyn, daß es hier zu etwas, zum Thun von Werk komme. — Οὗτος μακάριος etc. — Gegensatz zu dem παραλογ. ἑαυτόν V. 22. Ἐν nicht äußerlich = wegen, durch, sondern: bei, in (vgl. Win. §. 52 unter ἐν S. 464), „die μακαριότης und und die ποίησις sind in innerm, durch die Natur der Sache selbst festgestelltem Verhältniß" (Kern); daher auch ἔσται nicht im Sinne einer bloß dereinstigen Seligkeit zu fassen ist. Vgl. die Makarismen der Bergpredigt. — Was endlich den so bedeutsamen Ausdruck νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας anlangt, so ist so viel aus dem Zusammenhange mit dem Vorangehenden gewiß, daß derselbe nur bestimmtere Bezeichnung des V. 22. 23 genannten λόγος seyn kann, somit wie dieses Wort (vgl. oben) Bezeichnung des Evangeliums seyn muß. Νόμος aber ist dem Verf. das Evangelium, nicht weil er darin überhaupt nichts weiter, als etwa ein in seinen Geboten vollkommeneres Gesetz als das alttestamentl. erblickt (wogegen V. 18 ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀλ. vgl. oben), sondern weil es, wie Mittel der Wiedergeburt, so auch Norm des neuen Lebens ist, und als solche hier in Betracht kommt (γίνεσθε ποιηταί V. 22; Gal. 6, 2). Man denke an die Bergpredigt, oder besser noch, man beachte, welche Forderungen der Verfasser, V. 26 ff. an die Leser auf Grund ihres Glaubens stellt, so weiß man, was hier νόμος bedeutet. Dies ist die Seite, auf welcher die Einheit des Gesetzes und Evangeliums, und zwar nicht für Jakobus allein, sondern ebenso wohl für Paulus (vgl. Röm. 7, 12, 14; Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14 u. a., Matth. 5, 17 ff.) liegt. Denn es sind ja nicht andere Forderungen, neue und vollkommenere, welche der Herr an die Seinen stellt (vergl. Hofmann Schriftb. I. S. 523—526 zu Matth. 5, 17 ff.); Liebe Gottes und des Nächsten von ganzem Herzen (Matth. 22, 37 f.) ist und bleibt Summe des Gesetzes (Röm. 13, 8 ff.; 1 Tim. 1, 5; 1 Joh. 5, 1 ff. u. a.); und Jakobus

beruft sich daher auch ohne Weiteres im Bewußtseyn der Einheit des Inhalts auf den alttest. νόμος 2, 8—11; 4, 11. 12. Somit kann der Ausdruck νόμος τέλειος nicht ein dem Inhalte nach neues vollkommeneres Gesetz als das alttest. bedeuten, sondern so weit τέλειος auf den Inhalt des Gesetzes geht, kann nur dies gemeint seyn, daß in diesem νόμος der Wille Gottes in seinem wahren Sinne und seiner richtigen Anwendung und vollen Ausdehnung enthüllt ist. Aber die Herrlichkeit des νόμος, von dem der Verf. redet, besteht noch in etwas ganz Anderem, woran der Verf. schon bei τέλειον denkt, und das er durch den Beisatz τὸν τῆς ἐλευθερίας als hervorstechendes Charakteristikum (Winer §. 19. 4. S. 160) hervorhebt: er ist νόμος τῆς ἐλευθερίας (vgl. über diesen Genit. zu λόγος ἀλ. 1, 18) = es inhärirt ihm die ἐλευθερία, nicht aber als ob ἐλευθερία der Inhalt seiner Forderungen wäre im Gegensatze zu einem νόμος, dessen Inhalt δουλεία wäre (wogegen eben); nicht Anderes, aber anders, in anderer Weise fordert dieser νόμος. Er hat den Menschen nicht als δοῦλος sich gegenüber, sondern, wie der Zusammenhang mit V. 18 lehrt, als einen Wiedergeborenen, in dem ein neues Leben aus Gott gepflanzt ist, und nicht knechtischen Gehorsam fordert er also, sondern freie Bewährung des Glaubens im Gehorsam der Liebe. Und für den Wiedergebornen ist demnach der νόμος nicht mehr ein fremder, außer und über ihm stehender Wille, sondern das eingeborene Gesetz seines eigenen neuen Lebens, das, aus seinem Grunde frei sich entfaltend, von selbst die Einheit mit der äußeren Norm bewahrt und das Gesetz erfüllt. Lex digito aut spiritu Dei inscripta in corda (Jer. 31, 33). Calv. vgl. Ezech. 36, 26 f. Daß es unser Verf. so und nicht anders meint, lehrt nicht nur der Zusammenhang mit dem Vorangehenden, sondern zeigen nun auch die folgenden Ermahnungen, in denen er an die πίστις seiner Leser oder ihren christlichen Stand, als welchem ihr Verhalten widerstreite oder gemäß werden müsse, appellirt; vgl. zu 2, 1. 13. 14 ff.; 3, 13; 4, 5 u. a. So weiß also Jakobus nicht bloß von der Einheit des alttest. Gesetzes und des Evangeliums, sondern auch von ihrem Unterschiede: denn abgesehen davon, daß er V. 18 den specifischen Unterschied des Evangeliums, eine Kraft Gottes zur Wiedergeburt zu seyn, ausdrücklich und als Grundlage alles rechten Verhaltens zu Gott benennt, erkennt er auch an u. St.,

wo er das Evangelium nach seiner Einheit mit dem Gesetze bezeichnet, mit dem Zusatze τὸν τῆς ἐλευθερ. eben die Verschiedenheit in der Stellung des Gesetzes zum Christen und des Christen zu ihm an, auf deren Anerkennung Paulus so großes Gewicht legt (denn auch Paulus kämpft ja nicht gegen das Gesetz selbst, sondern nur gegen die falsche Stellung zum Gesetze an). Uebrigens ist es nicht an dem, daß Jakobus diesen terminus nur so obenhin von Paulus entlehnt oder ihm nachgebildet hätte (vgl. Röm. 8, 2 f.; Gal. 5, 1; 6, 2; Röm. 3, 27), sondern er handhabt (vgl. oben) den νόμος als νόμος ἐλευθερίας. — Richtig ist, daß es ihm nicht sowohl um die Unvollkommenheit des alttest. Gesetzes (wie Knapp bemerkt), als um die Vollkommenheit des neutestamentlichen zu thun ist; und die Absicht der gesammten Bezeichnung νόμος τέλειος etc. ist keine andere, als die: gegenüber dem Selbstbetruge des bloßen Hörens die Größe des Gewinnes erkennen zu lassen, welchen das rechte Hineinschauen in solch einen νόμος bringt. — Seltsam aber ist, um hievon noch ein Wort zu sagen, die Frage, ob dieser νόμος ὁ τῆς ἐλ. auch die Freiheit von dem statutarischen Gesetze des Mosaismus in sich schließe: als ob die Freiheit nur partial vorhanden seyn und mit der Knechtschaft zusammen bestehen könnte. Etwas ganz Anderes ist dagegen die Frage, ob Jakobus bei dem aufgestellten Begriffe des Gesetzes sich jedweder Einhaltung jüdischer Lebensordnung überhoben geachtet habe. Hierauf antwortet der Begriff des νόμος τῆς ἐλ. weder Ja noch Nein. Nicht Ja: denn der Inhalt des νόμος τῆς ἐλ. ist nicht der Gotteswille in seiner vorbereitenden zeitlichen Form, welche mit der Erfüllung von selbst weichen muß, sondern wie Harleß (vgl. in s. Ethik über die objektive Norm der christlichen Tugend §. 32 b) sagt: „Das über Israel geoffenbarte Gesetz, wie es in Christo dem Erfüller des Gesetzes fortwährend für das Menschengeschlecht Forderung und Erfüllung ist;" aber auch nicht Nein: denn in dem Inhalte des vorbereitenden Gotteswillens liegt an sich nichts, was dem Begriffe der Freiheit widerspräche (vgl. 1 Cor. 9, 20; 7, 18). Die Frage ist vielmehr nur die: ob von Jakobus der gottgewollten Individualität des Volkes Israel noch irgend eine Bedeutung beigelegt, oder ob sie, als in jeder Beziehung erfüllte Vorbedingung, als abgethan erkannt wurde, eine Frage, auf

welche die Antwort nur aus der Geschichte erholt werden kann; unser Brief lehrt nur so viel, daß von Jakobus als Inhalt des νόμ. τῆς ἐλ. erkannt wurde, was wirklich Inhalt desselben ist (vgl. 1, 27; 2, 8), und daß er das Ceremonialgesetz nicht dahin rechnete.

Vers 26. 27. Eine Schlußfolgerung aus dem eben Gesagten, durch welche Jakobus die Leser über den Unwerth ihrer Gottesverehrung zu orientiren sucht. Die Darstellung ist wieder allgemein, der Inhalt aber speciell auf die Leser berechnet. Εἴ τις δοκεῖ = wenn einer wähnt (vgl. zu Phil. 3, 4, nicht scheint; in ihr eigenes Herz will er sie führen) θρῆσκος εἶναι (ohne ἐν ὑμῖν) = Gott zu dienen (das Adjektivum nur hier; vgl. jedoch Apgsch. 26, 5; Col. 2, 18; es bedurfte eines allgemeinen, die Erweisung der Gesinnung involvirenden Ausdrucks), während er doch seine Zunge nicht zügelt (3, 3. 8; 1, 19), sondern sein Herz täuscht (nämlich über den Widerspruch dieses Mißbrauchs der Zunge mit seiner vermeintlichen Frömmigkeit. Etwas anders Calvin und Schneckenb.: oritur linguae abusus ex falsa sui existimatione), dessen Gottesdienst ist eitel, d. h. nichtig in sich und fruchtlos (in mera opinione sita Mor.); 1 Cor. 15, 17; Matth. 15, 8. (Ueber die nachdrückliche Voranstellung des τούτου vgl. Winer §. 30, Anm. 4, S. 220; über die Weglassung des Artikels vor γλῶσσαν, καρδίαν ebenda §. 18. 2. S. 142). Indem der Verf. an dieser Stelle gerade das μὴ χαλιν. γλ. nennt, ist offenbar, daß Mißbrauch der Zunge im Dienste der Lieblosigkeit (denn hier ist natürlich nicht bloß vom zungenfertigen Lehren Anderer, wie 1, 19, die Rede) ein hervorstechender Zug an den Lesern war. Den Beleg geben Kap. 3. 4, 11. 12; 5, 9 ff.: Qui crassiora vitia exuerunt, huic morbo sunt ut plurimum obnoxii. Calv.; vgl. auch 3, 2. Wenn die Leser sich, trotz ihrer Mängel, in ächt jüdischer Weise (Röm. 2, 17 ff.) auf ihre Frömmigkeit steiften (εἴ τις δοκεῖ), so wird man wohl nicht mit Schneckenb., Theile prol. p. 42, not. *, wegen der folgenden Epitheta V. 27 καθαρὰ καὶ ἀμίαντος an die θρησκεία zu denken haben, quam in accurata lustrationum observatione constantem putabant Judaei et Judaeochristiani Mrc. 7, 3 ff.; Apgsch. 11, 3 u. a. Denn der Brief selbst, der auf derartiges sonst keine Beziehung enthält, lehrt uns, daß sie sich

bei dem bloßen Besitze der πίστις beruhigten, und statt diese durch Erfüllung des Gesetzes zu erweisen, in der falschen Geschäftigkeit Andere zu belehren ein Verdienst suchten.

Dieser nichtigen, weil durch Hegung der Zungensünden befleckten, θρησκεία stellt nun Jakobus gegenüber, was reine und unbefleckte θρησκεία bei Gott und dem Vater (im Gegensatz zu jenem verkehrten eigenen Urtheil V. 26) sey: nämlich Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal besuchen und sich unbefleckt von der Welt bewahren. Nicht um eine erschöpfende Bezeichnung dessen, worin sich der wahre Gottesdienst kundgibt (denn um die Erweisung der Frömmigkeit handelt es sich), ist es zu thun, sondern nur zwei wesentliche Stücke desselben sollen genannt werden, an denen die Leser sich selbst klar werden können: wahre barmherzige Liebe gegen Andere — das ἐπισκέπτ. ὀρφ. καὶ χήρ. (species pro genere), als ein schon im A. T. häufig genannter Beweis solcher Gesinnung Ps. 68, 6; Jes. 1, 17; 5 Mos. 27, 19; Sir. 4, 10; vergl. auch Matth. 23, 14 — und Reinhaltung der eigenen Person von der Befleckung der Welt. Wie weit es die Leser in Ansehung des ersteren gebracht haben, deckt ihnen Kap. 2. 3, und wie weit in Ansehung des anderen, Kap. 4. 5 auf. Wollte man von einer ausdrücklichen Disposition des Briefes reden, so müßte man sie hier suchen, nicht V. 19, wo es sich nur um die Vorbedingungen der rechten Aufnahme des Worts handelt; der folgende Briefinhalt aber hat das γίνεσθε ποιηταί, das rechte Verhalten auf Grund des Wortes, zu seinem Thema. Καθαρά an sich betrachtet (quae e sincero mentis affectu proficiscitur 1 Tim. 1, 5; 2 Tim. 2, 22) — ἀμίαντος im Verhältniß nach außen (quae a vitiis immunem se praestat, relato illo ad ἐπισκ. hoc ad ἄσπ. ἑ. τηρεῖν Knapp). — Παρά vom Urtheile vgl. Winer §. 52 d. S. 471. — Θεῷ καὶ πατρί ohne Artikel lesen bedeutende codd. (vgl. Tischendorf), was zwar ungewöhnlich (vergl. Röm. 15, 6; 1 Cor. 15, 24; 2 Cor. 1, 3; 11, 31; Col. 1, 3; Eph. 1, 3; 5, 20; 1 Petr. 1, 3; Apok. 1, 6 und unten 3, 9), deswegen aber doch nicht zu verwerfen ist, zumal eine Präposition vorausgeht, und der Sinn der Formel (Deus qui idem est pater) hier schwerlich der gleiche, wie in den angeführten Stellen ist. Nämlich weder 3, 9 noch an u. St. liegt im Context eine Veranlassung

den Vater Jesu Christi zu verstehen; vielmehr an jener Stelle (vgl. die Ausl.) die bestimmteste, an Gott als den Vater der Menschen zu denken; dann aber ist es auch an u. Stelle (vergl. auch 1, 17) nicht anders; die besondere Beziehung aber, welche der Verf. durch die Hinzufügung des καὶ πατρί zu der allgemeinen Benennung θεός hervorheben will, spricht Matth. 5, 48 aus: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥςπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν: Er, der Licht und Liebe ist, verlangt von den Seinigen, als Kindern, Liebe und Reinheit. Aehnlich schon Oek. und Theophyl.: ὁ γὰρ εἰς τὸν πλησίον οἰκτιρμὸς ἀφομοίωσίς ἐστι πρὸς τὸν θεόν etc. — Αὕτη zur Hervorhebung der folgenden Infinit. als Prädikats Winer §. 23. 5. S. 186. — Ἐπισκέπτεσθαι = פָּקַד eigentl. invisere, dann prospicere Matth. 25, 36; Apgsch. 7, 23 u. a. — Ἄσπιλον etc. Asyndeton der Enumeration Winer §. 66. IV. Das Wort ἄσπιλος (= fleckenlos, vergl. zu 1 Tim. 6, 14) ist hier proleptisch gebraucht, vgl. 1, 4: ἵνα ἦτε τέλειοι und Winer §. 66. III. h. — Ἀπὸ τοῦ κόσμου. Auch mit diesem Begriffe (wie oben V. 14 mit ἰδία ἐπιθυμία) bewährt Jakobus die Gleichheit seiner Grundanschauung von der Sünde und deren Herrschaft mit Paulus und den übrigen neutestam. Autoren. Κόσμος die Welt, der Inbegriff des Geschaffenen, Gott gegenüber, ist auch ihm das Herrschaftsgebiet der Sünde (und damit des Todes, vgl. V. 14. 15), in welcher der Christ zwar lebt, für die er aber nicht leben, und die er als eine mit ihren Gütern, ihrer Lust und all ihrem Trachten dem Dienst der Sünde anheim gefallene, nicht lieben kann, ohne sich zu beflecken und Gottes Feind zu werden. Vgl. mit u. St. 4, 4 und 1 Joh. 2, 15 ff.; Tit. 2, 12; 1 Cor. 7, 33 f.; Gal. 6, 14; Joh. 15, 19; 17, 16 u. a. Wenn man unter κόσμος die indoles qualis plerorumque est improba versteht, begeht man denselben Fehler, wie wenn man σάρξ „die natürliche Sündhaftigkeit, anstatt die sündhafte Natur des Menschen, bezeichnen läßt" (Hofmann a. a. O. S. 471 f.). — Bei ἄσπιλον etc. an die Keuschheit insbesondere zu denken, wie Schwegler will, um eine Verwandtschaft des Inhalts mit dem Hirten des Hermas und den Clement. herauszubringen, ist dem Briefinhalte gegenüber die reinste Willkür; den besten Commentar gibt Kap. 4 unseres Briefes. — Alle neueren Ausleger führen

hier als Parallele die Stelle aus Isocr. ad Nicocl. p. 36 an: ἡγοῦ τοῦτο εἶναι θῦμα κάλλιστον καὶ θεραπείαν μεγίστην, ἐὰν βέλτιστον καὶ δικαιότατον σεαυτὸν παρέχῃς. Vgl. auch Ps. 71, 17 ff.; 1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; Sir. 35, 2.

§. 4. Kein Ansehn der Person!

(2, 1—13.)

Mit Kap. 2 beginnt eine Reihe specieller Rügen und Mahnungen, zu denen der Verf. im Hinblicke auf die faktischen Zustände seiner Leser veranlaßt ist. Er führt sie jetzt vor den Spiegel des τέλειος νόμος, damit sie lernen, wie mangelhaft noch ihre Gesetzeserfüllung, und wie ihr Gottesdienst noch nicht der lautere, unbefleckte sey, den Gott erfordert. Das Erste nun, was er ihnen vorhält, ist ihre aus unchristlicher Schätzung des irdischen Reichthums und Verkennung des wahren geistlichen Reichthums (vgl. 1, 9—11) entspringende, mit Verachtung der Armen gepaarte Zuvorkommenheit gegen die Reichen bei den gottesdienstlichen Versammlungen. Er nennt somit ein Vorkommniß, das eine offenbare Verletzung jener barmherzigen Liebe in sich schließt, welche V. 27 als erstes Kennzeichen aller wahren θρησκεία bezeichnet; und in dieser Richtung liegt auch das Weitere, was er 2, 14 ff. bis zum Schluß von Kap. 3 vorbringt, während er mit Kap. 4 sich direkt gegen das weltliche Wesen seiner Leser kehrt, dem anderen Kennzeichen ἄσπιλον ἑαυτὸν etc. V. 27 entsprechend. — Seiner Art getreu, spricht der Verf. gleich wieder V. 1 aus was er zu sagen hat, erläutert dann V. 2—4 seine Warnung von ihrer faktischen Seite, deckt ihnen das Verkehrte und Sündliche ihres Verfahrens V. 5—11 auf und schließt V. 12. 13 mit der Hinweisung auf den νόμος ἐλευθερίας, dem zu Folge nur die barmherzige Liebe vor dem einstigen Gerichte sich sicher weiß. —

Vers 1—4. Die Warnung und ihr faktischer Grund.

Vers 1. Ἀδελφ. μου vergl. zu V. 2. Der Verf. wendet sich wieder direkt an seine Leser: denn ihre Gebrechen will er ihnen jetzt vor die Augen halten; ebenso 2, 14; 3, 1. Es ist

ohne alle Frage die bisher 1, 2. 16. 19. 22 angeredete Gesammtheit auch hier gemeint. — Μή darf man nicht, wie Pott, Kern, Schneckenb., als Fragwort fassen: ihr habt doch nicht? — was zwar grammatisch zulässig wäre (vgl. Winer §. 61. 3, S. 598: μή steht auch, wo die Geneigtheit das zu glauben, was die Frage zu verneinen scheint, vorhanden ist); man übersieht aber, daß wegen V. 2—4 die Frage hier eine Frage nach dem Thatbestande des προςωποληπτεῖν wäre, was an sich unpassend ist und namentlich deshalb nicht angeht, weil ja V. 2 ff. der Verf. den Beweis für die Thatsache auf sich nimmt. Also imperat. Fassung, wie 1, 2. 13. 22 u. a. — Ἐν προςωποληψίαις — dem hebr. נָשָׂא פָנִים nachgebildet, hellenistischer Ausdruck, vgl. Winer §. 16. 4 B. S. 112, ebenso 2, 9 προςωποληπτεῖν, eigentlich admittere faciem alicujus, d. h. statt der Sache die Person ansehen, speciell hier: iniquitas singulos Christianos non virtute sua christ. (vergl. V. 5), sed fortuna qualitatibusque externis metiendi atque secundum hanc normam alios aliis praeferendi (Theile). Wer diesen Begriff des προςωπολ. beachtet, wird hier keinen Widerstreit mit der Pflicht der Achtung des Standes finden. Treffend hierüber Calvin z. d. St. Interessant ist die Vergleichung von Const. app. II, 56. 58, wo mit Bezug auf u. St. das rechte Verfahren gelehrt wird (vgl. bei Gebser, Theile, Pott). — Ueber den metonymischen Plural, welcher „die einzelnen concreten Fälle des durch den Singul. ausgedrückten Verhaltens" bezeichnet, Winer §. 27. 3, S. 203; Harleß Eph. S. 140. — Die Verbindung des ἐν προςωπ. mit dem ἔχετε τὴν πίστιν wird verschieden gefaßt. Als falsch weisen wir ab, ἔχειν ohne Weiteres für κατέχειν oder παρέχειν zu nehmen; aber auch die Vergleichung von ἔχειν τι ἐν ἐπιγνώσει Röm. 1, 28, ἐν ὀργῇ u. dergl. lehnen wir ab, was, wenn auch nicht gerade (Pott) religionis partibus nimium studere, doch bedeuten würde: den Glauben zum Gegenstande der Prosopolepsie machen und als solchen behandeln, wogegen das Folgende spricht, das nicht ausführt: daß sie nicht mit dem Glauben, sondern nur: daß sie nicht bei dem Glauben Prosopolepsie treiben sollen. Auch stünde besser ἐν προςωποληψίᾳ, Singul. als der Plural. Aufs Richtige führt schon der Zusammenhang mit dem Vorangehenden: wie dort (V. 26. 27) vor dem Wahne einer ϑρησκεία gewarnt wird,

bei der die Liebe verletzt wird, so hier in der Anwendung dieses allgemeinen Satzes auf die Leser vor einem πίστιν ἔχειν, bei dem noch Ansehn der Person gilt. Also: die ihr den Glauben haben wollt, habt ihn nicht so, daß dabei Ansehn der Person gilt (Theile u. A.). Demnach ist ἐν πρ. = in, bei, und der Verf. denkt bei dem Plur. an die derartigen Vorkommnisse der Leser; ἔχειν aber behält seine Bedeutung, die es in solchen Verbindungen durchgehends (1, 4; 2, 14; 3, 14) bei Jakobus hat. Richtig de Wette: da auf ἐν προςωπ. der Nachdruck liege, so könne man den Ausdruck mit diesem vertauschen: μὴ προςωποληπτεῖτε ἐν τῇ πίστει; nur nicht, wie de Wette will = ἐν τοῖς τῆς πίστεως, sondern = τὴν πίστιν ἔχοντες. — Τὴν πίστιν, mit dem Artikel, sagt hier der Verf., und bestimmt sie durch τοῦ κυρίου ἡμῶν 'I. X. τῆς δόξης, weil diese Näherbestimmung den Widerspruch aufdeckt, der darin liegt, bei solchem Glauben noch Ansehen der Person gelten zu lassen. Wer an diesen Herrn der Herrlichkeit als seinen Herrn glaubt, darf sich nicht die Armseligkeit irdischen Reichthums imponiren lassen, τὸ ὁμογενὲς ἀτιμάζων (V. 5), wie Oek. treffend sich ausdrückt. — Κυρίου ist Genit. des Objekts, vgl. Winer §. 30. 1, S. 212. Ueber den doppelten, von κυρίου abhängigen Genit. ἡμῶν und δόξης ebenda §. 30. 3, Anm. 3, S. 219. Denn τῆς δόξης gehört (wie 1 Cor. 2, 8) zu κύριος (vergl. Theile's Erörterung). Die Stellung am Ende gibt dem τῆς δόξης Nachdruck. Der Genit. ist der der nähern Bestimmung = der Herr, dem die δόξα ihrer ganzen Realität nach eignet, von dem allein sie ausgeht, ohne den keine δόξα. Die δόξα ist die, zu der er erhoben ist, Apgsch. 2, 32—36; 7, 55 f.; Phil. 2, 9—11, und in der er dereinst erscheinen wird; Jak. 5, 7. 8. — Die πίστις nennt der Verf. als den Grundfaktor aller christlichen θρησκεία (V. 27); vgl. die Bem. zu πίστις 1, 3. 6. Daß er die πίστις des Christen meine, sagt er hier ausdrücklich. Nur hier und 1, 1 ist der Name Jesu Christi genannt; dort bezeichnet der Schreibende seine Stellung als die eines δοῦλος κυρίου 'I. X., hier seine Leser als τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμ. 'I. ἔχοντας (denn der Gesammtheit der Leser muß ja auch hier sein Wort gelten, vergl. zu ἀδελφοί oben). Wie könnte über die Bestimmung des Briefes an Christen ein Zweifel seyn! Daß aber der Inhalt des Briefes darum nicht weniger christlich ist, weil

der Name Christi nicht öfter vorkommt, haben wir bis jetzt schon zur Genüge erkannt.

Vers 2. 3 erläutert er nun (γάρ), wie fern bei ihnen Grund zu solcher Warnung vorhanden sey. Was daher hier als Beispiel instar omnium angeführt wird, muß im Wesentlichen als Faktum gelten: denn sonst könnten die Leser immerhin einräumen, daß ein Verfahren, wie Jakobus es schildert, Prosopolepsie wäre, ohne sich selbst getroffen zu finden. V. 2 und 3 bilden die Protasis, V. 4 die Apodosis als Frage. Er setzt den Fall, daß ein goldberingter (χρυσοδακτύλιος überhaupt, so viel bis jetzt bekannt ist, nur hier gebraucht, vgl. Win. §. 2. 1, fin. S. 31) Mann in glänzendem Gewand (λαμπρός als Gegensatz zu ῥυπαρός und Kennzeichen seines Reichthums, nicht weiß, sondern glänzend, strahlend, wie Luc. 23, 11; vgl. Theile) in ihre Versammlung eintritt, zugleich aber auch ein Armer, den sein schmutziges Gewand als solchen bezeichnet. Auf den Träger des glänzenden Gewandes (der Ausdruck φοροῦντα etc. gibt an, was es ist, das die Blicke auf sich zieht, und läßt so die Richtigkeit dieses Thuns fühlen) richten sich sofort die Blicke der Versammelten (ἐπιβλέψητε δέ zu lesen, vgl. de Wette, Tischendorf), und sie sprechen (αὐτῷ ist zu streichen): du, setze dich hieher bequemlich (Matth. 23, 6), und dem Armen sagen sie: du, stehe dort, oder setze dich unten an meinen Fußschemel (ὑποπόδιον wie χρυσοδ. ein unicum, vgl. Winer a. a. O. — ὑπό natürlich nicht unter den Schemel, sondern unten hin an denselben — ὧδε vor ὑπό τὸ ὑπ. ist als Zusatz zu tilgen — ebenso verdient ὑπό den Vorzug vor ἐπί — über die Form κάϑου statt κάϑησο Win. §. 14 Schluß — καλῶς = commode et honorifice). — Auf den Ausdruck συναγωγὴν ὑμῶν berufen sich diejenigen, welche den Brief an Juden und Judenchristen zumal gerichtet seyn lassen (Kern, Theile), indem sie hier Synagogengemeinschaft beider finden; wogegen de Wette mit Recht bemerkt, daß eine solche Gemeinschaft (wir fügen hinzu: besonders in der Ausdehnung, die hier vorausgesetzt wäre) an sich selbst und zumal bei der 5, 14 vorausgesetzten Gemeindeverfassung undenkbar ist. Auch läßt sich ja der Ausdruck συναγ. recht wohl als übertragen auf die christlichen Versammlungsörter ansehen (Test. Benj. XI. p. 747 ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν ἐϑνῶν) und könnte hier möglicher Weise (de

te) nur = Versammlung, wie ἐπισυναγωγή Hebr. 10, 25,
ıten. So entspricht der Ausdruck zwar der Abfassung des
fes von Jakobus und der Bestimmung für Judenchristen;
Beweis für jene Ansicht ist er nicht. Die Hauptsache aber
daß die 2, 1 Angeredeten, wie Kap. 1, nur Christen seyn
en, dem zu Folge ἡ συναγ. ὑμῶν nur eine christliche seyn
, in welcher auch die Angeredeten als in ihrem Eigenthum
ten; vgl. die Einl. §. 3. — Die Entscheidung darüber, ob
eintretende ἀνὴρ χρυσοδ. und der πτωχός als zur christlichen
ıeinschaft gehörig oder als Ungläubige und hospites zu
en seyen (für das Erstere: Knapp, Theile, de Wette — für
Andere: Pott, Kern [reiche Juden], Schneckenb.), hängt mit
Gesammtauffassung des Briefes zusammen. Wem wie uns
. die Einl.) feststeht, daß der Brief nur an christliche Leser
htet ist, dem ist eben damit gewiß, daß die drückenden Miß-
ältnisse zwischen Armen und Reichen als innergemeindliche
ufassen sind; als solche unter den Lesern stattfindende werden
Kap. 4, 1 ff. ausdrücklich bezeichnet; auch sieht man ja 4,
-15; 5, 1 ff., daß Jakobus sich direkt an die Reichen wendet;
erstere Stelle 4, 13 ff. schneidet noch überdies die Ausflucht
als apostrophire Jakobus hier rhetorisch die nichtchristlichen
hen um ihres Verhältnisses willen zu den christlichen Lesern
. zu d. St.). Also nicht blos mehr Bedeutung gewinnt die
ıe an u. St., wie de Wette bemerkt, wenn sie sich auf eine
sopolepsie gegen christliche Reiche bezieht, sondern man ist
nicht berechtigt, an etwas Anderes zu denken. Zudem ist an
St. so viel gleich deutlich, daß der zurückgesetzte Arme als
ſt genommen seyn will, da ja V. 5 dies als das Unrecht
chnet wird, daß mit seiner Zurücksetzung die Herrlichkeit ver-
t wird, welche Gott den Armen geschenkt hat: wäre nun
Reiche kein Glied der Gemeinde, so müßte man sich nicht
über diese Ungleichartigkeit des Verhältnisses zu der Ge-
de auf Seite des Armen und des Reichen, die ja, wenn
nicht ein parteiliches, doch ein verschiedenes Verhalten der
einde gegen beide rechtfertigen würde (wie Knapp schon be-
t hat), wundern müssen, sondern ganz nothwendig müßte
im Folgenden, V. 5 ff., eben dies als das Gravirendste
ırgehoben werden, daß der von Gott erwählte Bruder gegen

den nichtchristlichen Reichen zurückgesetzt wird. Aber dies geschieht eben nicht: denn nicht dies wird V. 5 ff. von den Armen gesagt: daß Gott sie erwählt hat, im Gegensatz zu den Reichen, sondern dies: daß der Arme, den sie verachten, von Gott erwählt ist reich zu seyn, und im Gegensatz hiezu von den Reichen V. 6 f. nur dies, wie unwerth sie durch ihr persönliches Verhalten solcher parteiischen Auszeichnung sind. Daß V. 7, wo den Reichen Lästerung des schönen Namens vorgeworfen wird, nicht hiegegen streitet, darüber vergl. die Auslegung zu d. V. Mag man sich aber auch die Reichen nicht als Christen denken, so ändert das an der Gesammtauffassung des Briefes nichts; Einl. §. 3. (Ueber die Synagogen vgl. Winer RWB. — Daß an u. St. nicht von einer gerichtlichen Versammlung die Rede ist, wie selbst noch Herder meint, und daß nicht die Diakonen, sondern die Gemeindeglieder getadelt werden, bedarf keines Beweises mehr, vergl. übrigens Theile, de Wette u. A.) — Zum Ganzen vgl. 1 Cor. 11, 20—22. 33. 34.

V. 4. Die Apodosis zu dem ἐάν V. 2. f. Das καί zu Anfang ist kritisch nicht zu halten. — Οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς etc. als Frage, die nur bejaht werden kann. Die Frage kann nach dem Zusammenhange mit V. 1 gar keinen anderen Sinn haben, als das Faktum einer glaubenswidrigen Prosopolepsie auf Seite der Leser zu constatiren. Was es mit diesem Zugeständnisse, dessen die Leser sich nicht erwehren können, auf sich habe, lehrt dann V. 5 ff. Betrachten wir zuerst καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλ. πονηρῶν; — so sprechen diese Worte deutlich genug aus, was der Zusammenhang erwarten läßt: das Eintreten jener beiden hat sie zu einer Entscheidung veranlaßt für den Reichthum gegen die Armuth, und sie als κριτὰς διαλ. πον. (i. e. von schlechter, weil unchristlicher, die Norm des Glaubens verlassender [Hebr. 3, 12] Denkweise, Genit. der Qualität, Win. §. 30. 1, S. 214) geoffenbart, d. h. als προςωποληπτοῦντας. Nennt aber ἐγένεσθε das Resultat, zu dem es gekommen ist, so wird οὐ διεκρίθητε ἐν ὑμῖν besagen wollen, was diesem innerlich in ihnen (ἐν ἑαυτοῖς, vgl. Mrc. 11, 23 διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ) vorangegangen ist, es war der Mangel an Glaubenszuversicht und Glaubenstreue, dessen sie sich schuldig machten, wie in ihrem glaubenslosen Entscheid zu Tage gekommen ist. Wir

können so umschreiben: habt ihr da nicht die Norm des Glaubens, der nur Einen wahren Reichthum kennt (V. 1), verlassen? Vgl. de Wette: seyd ihr dann nicht in eurem Glauben (V. 1) zweifelhaft geworden? — Mit Recht bemerkt er, daß die Auffassung et non dubitastis apud vosmet ipsos, und ihr habt kein Bedenken getragen? einen zu unbedeutenden Sinn gibt; sie paßt auch nicht in den Zusammenhang γάρ V. 2. — Für unsere Ansicht (so auch Olshausen) spricht auch der durchgängige neutestamentl. Gebrauch des διακρίνεσθαι = zweifeln, Matth. 21, 21; Marc. 11, 23; Apgsch. 10, 20; 11, 12; Röm. 4, 20; 14, 23 und Jak. 1, 6), den alle anderen Auslegungen, wie = dann habt ihr nicht bei euch gerichtet (non reputastis rem illam, Knapp u. A.) — trennt ihr euch dann nicht unter euch selbst? (Schneckenburger u. A.) — nonne judicati estis a vobismet ipsis (Storr) u. a. (vgl. de Wette, Theile), von Gründen des Contextes abgesehen, gegen sich haben. — Die richtige Auslegung entscheidet von selbst für die Fassung von V. 4 als Frage; so auch Winer §. 64. II. 1. fin. S. 620. Καί, wenn es ächt wäre, würde daran nicht hindern, sondern würde die Frage nur drängender machen, 1 Cor. 5, 2; 2 Cor. 2, 2 (vgl. ebenda). — Ueber διεκρίθητε Aor. pass. statt med. Winer §. 40. 2, S. 303. — Κριταί und διακρίθητε wohl eine absichtliche Paronomasie (Pott); über κριταί in weiterer Bedeutung wie hier vgl. Knapp.

Vers 5—11. Das Verkehrte und Sündliche dieses Verfahrens, das dem Armen gegenüber Mißachtung Gottes (V. 5. 6 zur Hälfte), dem Reichen gegenüber, weil nichts anderes als Prosopolepsie, Verletzung des Gesetzes in seiner solidarischen Einheit ist (V. 6—11).

Vers 5. Ἀκούσ. ἀδ. μ. ἀγ. vgl. 1, 16. Er möchte ihnen mit dem, was er jetzt zu sagen hat, ans Herz kommen. — Eine Frage legt er ihnen vor, auf welche die Antwort (vgl. 1 Cor. 1, 26 βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν) nicht zweifelhaft seyn kann: οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο etc. = hat nicht Gott die Armen der Welt erwählt zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches, welches er den ihn Liebenden verheißen hat? Das ἐξελέξατο will nicht für sich betont seyn, als ob der Gegensatz der von Erwählten und Nichterwählten wäre (vgl. oben zu V. 3), sondern will mit der näheren Bestimmung πλουσίους — κληρονό-

μους zusammengenommen seyn. Sinn: so hoch geehrt hat Gott die Armen — Gegensatz V. 6, ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε. Indignum est dejicere quos Deus extollit. Calv. Der Gedanke des Verf. ist also nicht ganz parallel mit dem 1 Cor. 1, 26—29 Gesagten. — Zu ἐξελέξατο = בָּחַר (vgl. zu Tit. 1, 1) sich erwählen, erlesen, ein ewiger Willensact Gottes, der aber zeitlich sich manifestirt, und in dieser Manifestation, wie u. St. lehrt, angeschaut werden kann. An den πτωχοῖς manifestirt sich aber nicht ein besonderer Willensrathschluß über sie, die Armen, im Unterschiede von den Reichen (vgl. das oben Bemerkte), sondern ἐκλεκτοί sind sie als Glieder der Gemeinde (πλούσιοι ἐν πίστει), die es in Christo ist, der zunächst Gegenstand des mit ἐκλέγεσθαι bezeichneten göttlichen Rathschlusses (in Ansehung seiner freilich nur mediate ἐκλέγεσθαι genannt) ist. Ich schließe mich hiemit, meiner früheren Ansicht entgegen, an die Erörterungen von Hofmann (Schriftb. I. S. 193 ff., namentlich 201—203) und Thomasius (Christi Person u. Werk, I. 396 ff.) an, auf sie verweisend. — Τοὺς πτωχοὺς τοῦ κόσμου — Lachmann, Tischendorf, τῷ κόσμῳ nach A* B. C u. a. Das Erstere bedeutet (vgl. Winer §. 30. 2, S. 216) „die in der Stellung zum κόσμος arm sind, also arm an irdischen Gütern, ohne daß darum κόσμος selbst die irdischen Güter bezeichnet" (vgl. über κόσμος zu 1, 27), und bildet so einen passenden Gegensatz zu ἐν πίστει; das Andere faßt man: arm für die Welt, nach dem Urtheile der Welt (vgl. de Wette, wie ἀστεῖος τῷ θεῷ Winer §. 38. 3; §. 31. 3 b. S. 245); aber es dürfte um des Gegensatzes ἐν πίστει willen der Dat. als Dat. der Rücksicht (Winer §. 31. 3 ähnlich wie παιδία ταῖς φρεσίν u. dgl.) zu nehmen seyn. — Πλουσίους ἐν πίστει kann nur seyn = εἰς τὸ εἶναι πλουσίους ἐν π., vgl. Win. §. 66. III. h. S. 680. — Nicht reich an Glauben, was in Beziehung auf ἐξελέξατο einen falschen Gedanken gäbe, sondern wie vorher: arm in ihrer Stellung zur Welt, so hier: reich in ihrer Stellung als Glaubende, also: im Glauben. Deutlicher: nicht das Maß des Glaubens, vermöge dessen Einer vor dem Andern reich ist, hat der Verf. im Auge, sondern des Glaubens Inhalt, vermöge dessen Jeder, der glaubt, reich ist (vgl. 1, 9. 10). Der Reichthum sind die Güter des Heils, und auch hier (vgl. 1, 18) wird namentlich wegen des folgenden κληρονόμους an die Gottes-

kindschaft zu denken seyn, vergl. Röm. 8, 15—17; Gal. 3, 29. Zum Ausdruck πλούσιος ἐν π. vgl. Luk. 12, 21; 1 Cor. 1, 5; 2 Cor. 8, 9. Kern will in u. St. eine Beziehung auf Matth. 5, 3, vgl. mit 19, 23 ff., finden; indessen ist die Verwandtschaft nur generell. — Καὶ κληρονόμους — vgl. über den Ausdruck zu Tit. 3, 7. — Τῆς βασιλείας, ἧς κτλ. Die βασιλ. an sich ebensowohl gegenwärtig als zukünftig, ist hier, wie schon die Stellung nach πλουσίους ἐν πίστει und der Vergleich mit 1, 12 lehrt, als die künftig sich offenbarende zu denken, vgl. 1 Cor. 6, 9; Gal. 5, 21; u. a. Der hienieden verborgene Reichthum des Glaubens tritt dann in die Erscheinung. Mit τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν nennt er wieder das Verhalten, bei dem allein der Glaube sich jener Hoffnung getrösten darf, vgl. Calv.: finis non initium notatur. Im Uebrigen vgl. zu 1, 12.

Vers 6. „Ihr aber habt den Armen verunehrt" mit diesen Worten deckt der Verf. den Contrast ihres Verfahrens mit dem Gottes und damit die Verkehrtheit desselben auf. Ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν nämlich in dem V. 2. 3 genannten Falle, der aber selbst genereller Art ist. Wo sie Grund haben zu ehren (τιμᾶν τὸ ὁμογενές V. 1), verunehren sie; wo aller Grund zu ehren fehlt, ehren sie; das zeigt er ihnen weiter, indem er nun die andere Seite ihres Verfahrens — nämlich den Reichen gegenüber — beleuchtet. Aber nicht dies hebt er an den Reichen hervor, daß sie nicht glauben, worauf der Gegensatz zu dem Vorangehenden zunächst hätte führen müssen, wenn unter οἱ πλούσιοι Ungläubige zu verstehen wären (vgl. oben zu V. 3), sondern dies, wie unwerth sie sich durch ihr Verhalten solcher Auszeichnung machen. Zu beachten ist dabei noch, daß das Verhalten der Reichen speciell gegen sie die Leser (ὑμῶν — ὑμᾶς — ἐφ' ὑμᾶς) hervorgehoben wird; denn die Absicht ist zu zeigen, wie wenig gerade sie, die Leser, einen Grund zu solcher ehrenden Auszeichnung der Reichen haben, ihr Verfahren also in keiner Weise ein lauteres wahrhaftiges seyn, und etwa nur als Ausfluß dankbarer Liebe erscheinen kann (2, 8). Es ist nichts weiter als falscher Respekt vor dem Reichthum, der mit der πίστις streitet (2, 1; 1, 9. 10) und darum Gesetzesübertretung.

Οὐχ οἱ πλούσιοι — wie vorher οἱ πτωχοί: nicht alle Reiche, so wenig wie alle Arme, sondern beide Classen sind einander

gegenübergestellt nach der erfahrungsmäßig im Allgemeinen zu-
treffenden Verschiedenheit ihres Verhaltens. Vgl. 1 Cor. 7,
32 ff.; Matth. 19, 24. — Καταδυναστεύουσιν ὑμῶν — der
Ausdruck hier und Apgsch. 10, 38 = utor potestate mea contra
aliquem; ihre potestas ist eben ihr Reichthum und das damit
gegebene weltliche Uebergewicht. In welcher Weise, läßt das Fol-
gende erkennen: sind nicht sie es, die euch vor Gerichtsstühle
(1 Cor. 6, 2. 4) schleppen? nämlich vor heidnische. Mit aller
Lieblosigkeit machen sie ihre Rechtsansprüche geltend. Vgl. zur
Sache 1 Cor. 6, 1 ff. auch 11, 22. Daß unter den Lesern
selbst, die unstreitig Christen waren, dergleichen vorkommen
konnte, lehrt 4, 2; vgl. auch 5, 1 ff.

Vers. 7 steigernd: sind nicht eben sie es, die den schönen
Namen lästern, der über euch genannt ist? Der Name, der
über jemand genannt wird oder ist, ist sonst immer nicht sein
eigener, sondern zunächst der Name desjenigen, dessen eigen er
wird, und nach dem er sich dann allerdings auch nennt; vgl. das
altteſt. שֵׁם נִקְרָא עַל־, dessen hebraisirende Uebersetzung unser
Ausdruck ist, und Stellen wie 5 Mos. 28, 10; 2 Chron. 7, 14
(wo Jehova's Name als der über sein Volk genannte bezeichnet
ist), Jes. 4, 1 (der Name des Mannes ist über sein Weib genannt),
1 Mos. 48, 16 (der Name des Vaters über die Kinder) und
Apgsch. 15, 17 vgl. mit V. 14. Der Name also, an den hier
an u. St. der Verf. zunächst denkt, kann nur der Name Christi
seyn; und dieser Name wurde über die Leser genannt (Aorist
ἐπικληθέν), da sie sich zu Christo bekehrten und auf seinen Na-
men sich taufen ließen. Seitdem tragen sie nun auch seinen
Namen; unsere Stelle aber entscheidet in keiner Weise dafür,
daß gerade an den Namen Χριστιανοί (Apgsch. 11, 26) zu den-
ken sey, kann also nicht in Rücksicht auf die eben angeführte
Stelle zu einer Zeitbestimmung für die Abfassung dienen. —
Daß nicht an den Namen πτωχοί (so Credner, Schwegler u. A.)
zu denken ist, ergibt das eben Bemerkte, wie die richtige Auf-
fassung des Briefinhalts im Ganzen, dem zu Folge οἱ πτωχοί
keineswegs als Parteiname erscheint. Sind doch in unserer
Stelle die Angeredeten von den πτωχοί ausdrücklich unterschieden.
— Καλόν heißt der Name, weil es der Name des Herrn der
Herrlichkeit ist (2, 1), in dem alles Heil ruht (Apgsch. 4, 12;

Phil. 2, 10). Der Zusatz καλόν um des Contrastes willen mit βλασφημεῖν. Nehmen wir mit Recht an, daß die Reichen Christen, wenn auch nur dem Namen nach, sind, so wird βλασφημεῖν hier nicht direkte Lästerung bedeuten (wie 1 Tim. 1, 20), sondern indirekte: es ist ihr Verhalten (V. 6. 5, 1 ff.) gemeint, mit welchem sie den Namen Christi eben darum schänden, weil sie mit dem Munde sich zu demselben bekennen. So Eus. h. e. V, 1: διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτῶν βλασφημοῦντες τὴν ὁδόν; Röm. 2, 23 f.: ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις etc. Ferner Stellen wie 1 Tim. 6, 1; Tit. 1, 16; 2, 5; 2 Petr. 2, 2 und (quae ex contraria parte dicuntur de Christianis bene moratis) 1 Petr. 2, 12. 15; 3, 16; Tit. 2, 10; 2 Cor. 8, 23; Col. 1, 10; Phil. 1, 27; 1 Thess. 4, 12. Totâ vero sententiâ Jac., cui V. Ti. effata e graeca maxime interpretatione alex. saepissime obversabantur, hic ad ea loca respexit ... ex quo genere insigne extat Jes. orac. 52, 5 (δι' ὑμᾶς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται). Ezech. 36, 20—23 (τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον ἐβεβήλωσαν ὁ οἶκος Ἰσραὴλ ἐν τοῖς ἔθνεσιν). So bei Theile; ebenso urtheilen Knapp, de Wette, anders Olshausen.

Vers 8. 9. Wie wenig ihnen die Reichen Ursache zu solcher Zuvorkommenheit geben, hat der Verf. zunächst durch seine Fragen klar gemacht; damit ist aber noch nicht das Unrecht dieses Verfahrens bewiesen; möglicher Weise, unter der Voraussetzung nämlich, welche V. 8 nennt (εἰ νόμον τελεῖτε κτλ.), würde dies Verfahren, soweit es die Reichen angeht, sogar alles Lobes würdig seyn, während es dagegen unter der Voraussetzung, welche V. 9 nennt (εἰ προςωποληπτεῖτε κτλ.), Gesetzesübertretung ist. Welcher Fall bei den Lesern zutreffe, spricht der Verf. nicht aus, sondern gibt es dem Gewissen seiner Leser anheim; indessen hat er seine Meinung hierüber bereits V. 1. 4 so deutlich ausgesprochen, daß das hypothetische Dilemma unverkennbar den Charakter der Ironie an sich trägt; daher auch καλῶς ποιεῖτε hier ebenso wie unten V. 18. Wir stimmen also den Auslegern bei (so schon Calvin u. v. a.), welchen zu Folge Jakobus V. 8 auf den möglichen Vorwand eingeht, welchen die Getadelten im Gesetz der Nächstenliebe suchen. Hierauf einzugehen war um so nöthiger, als einerseits die vorangehenden Fragen den Schein

erregen konnten, als fordere Jakobus die invidia der Leser gegen die Reichen heraus, und als andererseits das Urtheil über dieses Verfahren V. 9 (ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε), auf das er hinaus will, nur nach Beseitigung dieses Vorwandes in seinem Rechte ist. Wir übersetzen demnach: aber wenn ihr freilich (so wenig die Reichen es auch um euch verdienen) das königliche Gesetz vollbringt ... dann thut ihr wohl; wenn ihr aber Ansehen der Person übet ... (wie das leider nur zu gewiß ist; sonst würdet ihr die Armen nicht zurücksetzen), so thut ihr Sünde. Andere Ausleger (Kern, Schneckenb.) fassen dagegen μέντοι als abschließende Folgerung = igitur (gegen allen neutest. Sprachgebrauch), als wäre mit den Fragen V. 6. 7 die Sache abgethan, was doch nicht der Fall ist. Und wie unerträglich matt wäre nach dem, was vorher gegangen, der Gedanke V. 8, wie nichtssagend das καλῶς ποιεῖτε! Dasselbe gilt von de Wette's Auffassung, der zwar μέντοι adversativ = jedoch nimmt; aber einen Gegensatz zu dem vorher (?) getadelten Betragen findet. Denn, bemerkt er unserer Auffassung gegenüber, die Leser hätten das Gesetz der Nächstenliebe nicht für ihre Parteilichkeit anführen können, da es im geraden Widerspruche damit stehe, und Jakobus sie V. 9 eben daraus widerlege. Aber seine Einwendung trifft nicht: denn nicht für ihre Parteilichkeit läßt Jakobus dieselben sich auf das Gesetz der Nächstenliebe berufen, sondern sie geben ihrer Zuvorkommenheit den Reichen gegenüber, indem sie vergessen, daß diese Zurücksetzung des Armen ist, statt des wahren Namens den schönen Namen der Nächstenliebe (und diese Beschönigung lag ihnen nahe genug, so fern es sich zunächst um ihr Verfahren gegen die Reichen handelte — konnte ja doch Jakobus nicht meinen, daß sie Böses mit Bösem vergelten sollen); und nicht aus dem Gesetz widerlegt sie Jakobus, sondern er spricht nur aus, welches Urtheil ihr Thun in dem einen, wie in dem anderen der beiden Fälle verdiene, scheinbar ohne zu entscheiden, welcher Fall der ihrige sey. — Der Zusatz βασιλικός zu νόμος als auszeichnendes Beiwort gerade dieses Gesetzes kann nicht bedeuten = das von einem Könige herrührende, was ja vom ganzen Gesetz gelten würde, sondern bezeichnet den Rang, die Geltung desselben = das oberste, vorzüglichste, ceterarum legum quasi regina (Knapp); so auch bei Philo, Plato u. A.,

vgl. bei Wetst., Schneckenb., Theile; zur Sache vgl. Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14; Matth. 22, 39. Das Beiwort hier soll hervorheben, um was es sich handelt: um Erfüllung oder Uebertretung des königlichen Gesetzes der Liebe; woraus dann das καλῶς ποιεῖν für den einen, das ἁμαρτ. ἐργ. für den anderen Fall mit besonderem Nachdruck folgt. Νόμος hier von einem einzelnen Gesetze; die Weglassung des Artikels ist auffallend, wiewohl grammatisch zu rechtfertigen, Win. §. 18. 1. Τελεῖν der klassische Ausdruck für ποιεῖν, eigentlich ad finem perducere, vgl. Theile. — Κατὰ τὴν γραφήν gehört zum Vordersatz; die angezogene Stelle ist 3 Mos. 19, 18. Im Uebrigen vgl. den Comm. zu Matth. 22, 39. Zu τὸν πλησίον (subst. Adverb.) gut Calvin: responsionis cardo in nominibus proximi et personae (προςωπολ. V. 9) vertitur. — Zu προςωποληπτεῖν nur hier, vgl. oben zu V. 1. — Ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε = so ist euer Thun Sünde nachdrücklicher als ποιεῖν, Matth. 7, 23, vgl. Theile, Schneckenb. — Ἐλεγχόμενοι etc. = indem ihr eben als προςωποληπτοῦντες (vgl. Win. §. 46. 12, Anm. 1. S. 414) von dem Gesetze überführt werdet als Uebertreter. Hat ihr Benehmen gegen die Reichen nicht diesen Sinn, Erfüllung des königlichen Gebotes zu seyn, ist es vielmehr nichts weiter als Prosopolepsie, Bevorzugung der Reichen um ihres Reichthums willen auf Kosten der Armen (wie am Tag liegt), so ist es auch eben dies Gesetz der Nächstenliebe, welches sie ihrer Uebertretung überführt (Deus enim proximos jubet diligere, non eligere personas. Calv.). Aber der Verf. bleibt hiebei nicht stehen, sondern spricht gleich aus, daß sie in diesem Falle nicht blos ein Gesetz, sondern das Gesetz (ὑπὸ τοῦ νόμου) überhaupt übertreten; und das ist es eben, was sie bedenken sollen, daß sie, welche ποιηταὶ τοῦ νόμου seyn sollten, durch ihr προςωληπτεῖν von ihrer Bestimmung abfallen und zu παραβάται τοῦ νόμου werden. Gilt dies von jedem einzelnen Gesetze, wie viel mehr von dem νόμος βασιλικός!

Vers 10.*) **11** begründet nun der Verf. die Anklage auf Uebertretung des Gesetzes schlechthin durch die Hinweisung auf

*) Zu V. 10 existirt eine mir nicht näher bekannte Abhandlung von Faber.

dessen solidarische Einheit, der zu Folge Uebertretung eines Gebotes der Verletzung aller schuldig macht; eine Solidarität, die sich auf die Einheit des Gesetzgebers gründet, dessen einheitlicher Wille nicht in dem oder jenem Stücke gebrochen werden kann, ohne damit überhaupt verletzt zu seyn. Für die Einheit des Gesetzesinhalts, um welche es sich hier handelt, beruft der Verf. sich naturgemäß auf die alttest. Gesetzgebung; die besondere Stellung des Christen zu dem Gesetze hebt er V. 12 hervor. Gut Calv.: hoc tantum sibi vult, Deum nolle cum exceptione coli neque ita partiri nobiscum, ut nobis liceat, si quid minus allubescit, ex ejus lege resecare etc., vgl. 1, 26. 27. Uebrigens gilt der Sache nach was Jakobus hier sagt nicht etwa bloß de continua consuetudine unam legem migrandi, sondern von jeder einzelnen Gesetzesübertretung: sie ist jederzeit Verletzung des ganzen Gesetzes und in so fern ist jede Uebertretung der anderen gleich; der graduelle Unterschied aber, der zwischen Uebertretung und Uebertretung besteht, bemißt sich nach V. 12 je nach dem Abstande von der hier bezeichneten Totalität der Gesinnung und Lebensrichtung, wie er in den einzelnen Uebertretungen zum Vorschein kommt. — Ὅςτις γάρ etc. Jak. nimmt den günstigsten Fall an, um, was er sagen will, recht einleuchtend zu machen. Τηρήσῃ — πταίσῃ Conjunkt. lesen die bedeutendsten Codd. ohne ἄν, worüber Win. §. 41. 3. b. S. 356 zu vgl., der eine Verschreibung für τηρήσει — πταίσει anzunehmen geneigt ist. Ueber das Futur. vom möglichen Fall ebenda §. 41. 6. S. 324. Ἐν ἑνὶ sc. νόμῳ, wie nachher πάντων sc. νόμων, das aus dem vorangehenden Collectivbegriffe des νόμος zu ergänzen ist, wie V. 11 lehrt. — Πάντων ἔνοχος = allen verhaftet, allen Genugthuung schuldig (über den Genit. Win. 30. 5. S. 224). Aehnliches findet sich bei Rabbinen u. A. vgl. Theile, Schneckenb., Kern. Wie fern, sagt V. 11. Ueber das οὐ nach εἰ, das eng mit μοιχεύσεις zu verbinden ist, Win. §. 59. 6. S. 570 „s. v. a. εἰ οὐ μοιχεύων ἔσῃ (mit Beziehung auf das vorgehende μὴ μοιχεύσῃς), φονεύων δέ." — Ueber das Perfekt. γέγονας nach εἰ mit Futur. s. ebendas. §. 41. 4. b. S. 316. = ebendamit bist du geworden, „eine unverzüglich eintretende und in diesem Falle gänzlich abgeschlossene Handlung." Die Wahl gerade dieser Verbote ist wohl nicht zu-

fällig, da μοιχεύειν (anders freilich Schwegler) den Lesern nirgends zur Last gelegt wird, dagegen μὴ φονεύσῃς zu seinem Kern das Gebot der Liebe hat. Vgl. 2 Mos. 20, 13 ff. Ob der Verf. an Matth. 5, 17—19 dachte (Kern), läßt sich nicht bestimmt sagen. — Daß Jak. hier, wo es sich um die rechte Bethätigung der πίστις handelt, bei νόμος nicht an die Ordnungen des jüdischen Volkslebens, sondern lediglich an das für alle gleiche Sittengesetz (ebenso wie Matth. 5 ff.) denkt, ist ebenso unverkennbar als für seinen Standpunkt wichtig (vgl. die Einl. §. 2. 3).

Vers 12. 13 abschließende und zusammenfassende Ermahnung der Leser, bei allem Reden und Thun sich von dem Gedanken leiten zu lassen, daß sie durch das Gesetz der Freiheit einst sollen gerichtet werden.

Diese VV. bilden nicht den Anfang des Folgenden, wo ja nicht von der Art wie, sondern vielmehr davon, daß der Glaube sich bethätigen muß, gehandelt wird; sie geben den Schluß des Vorgehenden und enthalten die allgemeine Ermahnung, nicht bloß in diesem Falle, sondern in allem Verhalten das Gericht durch den νόμ. ἐλ. vor Augen zu haben. Wie wenig aber erreicht Kern's Bemerkung des Verfassers Gedanken bei diesem Uebergang: „der Gesetzgeber ist auch der Richter — dasselbe Gesetz auch die Norm des Gerichts!" Besser de Wette: „Jetzt verweist er die Leser an das christliche Gesetz der Freiheit (gleichsam als wolle er sagen: οὕτως τὸ ἀγαθὸν ἐργάζεσθε ὡς μὴ ὑπὸ νόμου ἀναγκαζόμενοι, ἀλλ' αὐθαίρετοι Schol. b. Matth.) und an das Gericht." — Hier kommt also, nachdem vorher aus dem A. T. erwiesen worden, daß der Gesetzesinhalt (justitia Dei quasi individuum corpus lege continetur. Calv.) keine Exceptionen gestattet, die subjektive Seite zu ihrem Rechte: ein Christ, der das Gesetz der Freiheit, d. h. das Gesetz in seiner neuen, über das bloße Muß erhebenden Lebensmacht, mit seiner gottgeschenkten Kraft kennt, die das Innerste der Gesinnung umgestaltend die Liebe (V. 13) zu ihrem Herzschlag und Lebenspuls hat (vgl. oben zu 1, 25), und der weiß und bedenkt, daß er nach ihm dereinst gerichtet wird, der weiß eben damit auch, welche Anforderung sich hieraus für all sein Verhalten (λαλεῖν — ποιεῖν, vgl. Col. 3, 17) ergibt, der kann sich nicht bei einer

stückweisen Erfüllung des Gesetzes zufrieden geben und seine Uebertretung erst noch beschönigen, sondern muß dahin trachten, daß der νόμος ἐλευθερίας, in dessen freies Liebeselement er durch die Wiedergeburt erhoben ist, die Seele all seines Thuns werde. Quae in quantum liberalior, in tantum etiam est severior religiosiusque servanda: ubi non solum externa actio decernit, sed dicta etiam animique sensa expenduntur etc. Theile. — Ueber die nachdrückliche Wiederholung des οὕτω vgl. Win. §. 67. 2 b. S. 692. — Ὡς „nicht vergleichend, sondern bestimmend 1 Cor. 9, 26 u. a." (de Wette) = als die ꝛc. eine Berufung auf das Bewußtseyn, das ihnen stets vorschweben soll, daß sie dem Gerichte entgegen gehen. — Διά wie Röm. 2, 12, vgl. Win. §. 51. i. S. 453. Mittel ist es, weil Maßstab.

Wie fern nun dieser Gedanke an das Gericht διὰ νόμ. ἐλ. bestimmend auf ihr Thun einwirken soll, explicirt V. 13: so fern nämlich als bei diesem Gericht nur der Barmherzigkeit erwarten darf, der selbst barmherzige Liebe geübt hat: in diese Liebe setzt also Jakobus gemäß dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden die Erfüllung des νόμ. ἐλ.; und sie, die Tochter der in der Wiedergeburt gottgeschenkten Freiheit, ist es, die allem Reden und Thun sein rechtes einheitliches Gepräge geben muß. Ueber die Lesart ἀνέλεος (A B C J. u. a.) für ἀνίλεως s. Win. §. 16. 4. S. 111. In Ansehung des Gedankens vgl. Matth. 25, 41 ff. 18, 35. — Den Gegensatz hiezu spricht der Verf. (und zwar absichtlich ἀσυνδέτως) selbst so aus: es rühmt sich Barmherzigkeit gegen das Gericht. Einfach wäre zu sagen gewesen: das Gericht sey barmherzig dem, der Barmherzigkeit gethan hat, Matth. 5, 7. Warum bleibt nun Jakobus dabei nicht stehen? Meint er vielleicht die Barmherzigkeit habe nicht bloß Erbarmung zu hoffen, sondern könne die Seligkeit als ein Recht ansprechen? Dann freilich würde Jakobus in offenen Widerspruch mit dem Herrn selbst Matth. 5, 7; Matth. 25, 34 ff. und seinen Aposteln treten. Aber dem ist nicht so: denn wie schon das ἀνίλεως τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος von selbst als den positiven Gedanken des Verf. eben dies ergibt, daß dagegen dem Barmherzigen Barmherzigkeit zu Theil wird, so kann auch κατακαυχᾶται nichts anderes als eben die über die Schrecken des Gerichts freudig erhebende Gewißheit der zu erfahrenden

Barmherzigkeit aussagen wollen, eine Gewißheit, die freilich nur da sich findet, wo barmherzige Liebe ist, aber darum doch nicht aufhört, eben Gewißheit der göttlichen Gnade und der Erbarmung zu seyn. Wird die Stelle so verstanden, so fällt aller Anstoß, und bedarf es solcher Annahmen, wie daß κρίσις hier die zeitlichen Trübsale bedeute (Thiersch Krit. S. 296), allem Context zuwider, nicht; die Stelle besagt dann dasselbe, wie etwa 1 Joh. 4, 17; 3, 18 ff., und ein solches κατακαυχᾶσθαι τῆς κρίσεως ist es, wenn Paulus 2 Tim. 4, 7. 8 den Kranz der Gerechtigkeit sich bereit liegen weiß, den ihm der Herr der gerechte Richter an jenem Tag geben wird; vgl. auch 1 Thess. 1, 9; Phil. 3, 20. Ohne das Bewußtseyn, welches trotz aller noch anklebenden Sünde dennoch in Demuth sprechen kann: Herr du weißt, daß ich dich, du weißt, daß ich die Brüder liebe, ohne diese Conformität und Homogeneität unserer Willens- und Lebensrichtung mit dem νόμος τῆς ἐλ., ja mit Gott selbst, mag sie auch vielfach im Einzelnen durch die Sünde getrübt und gestört seyn, gibt es nun einmal keine Parrhesie des Glaubens, gleich wie es auf der objektiven Seite kein δικαιοῦσθαι (im Sinne des Jakobus, vgl. nachher) ἐκ πίστεως χωρὶς ἔργων gibt. Aber nicht die einzelnen Werke barmherziger Liebe sind es, welche das Herz gegenüber den Schrecken des Gerichts stillen (vgl. Matth. 25, 34 ff. πότε σὲ εἴδομεν; Phil. 3, 14 τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος und hiezu den Comm.), sondern — im Bewußtseyn conformer Gesinnung kann und darf das Herz zuversichtlich auch auf die Erbarmung des Richters rechnen. Vgl. Matth. 6, ff.; 7, 1 ff. an u. St. ἔλεος καταχ. — Κατακαυχᾶται nur hier, 3, 14 und Röm. 11, 18, bedeutet hier nicht: den Ruhm vom Gericht entlehnen (Win. S. 232), sondern wie an den anderen Stellen: sich wider etwas rühmen (Win. S. 510). Jakobus will nicht bloß sagen: daß die Barmherzigkeit Barmherzigkeit erfährt, sondern: daß sie sich nicht einmal zu fürchten hat, vielmehr die Schrecken des Gerichts durch ihre Zuversicht, mit der sie der Gnade im Voraus gewiß ist und ihrer sich rühmt, zu Schanden macht. Unpassend Kern: sie entwaffnet den Richter; im Gegentheil: sie weiß ihn als ihren Freund. Subest hebraica haec formula חֶסֶד יַעֲלֹז בַּמִּשְׁפָּט quae tunc, ut videtur, in proverbii consuetudinem abierat. Eadem sententia .. Prov. 17, 5;

Matth. 5, 7; Theile. Verwandtes aus den Rabbinen s. bei Schneckenb., Theile.

§. 5. Der Glaube ohne die Werke.

(2, 14—26)*).

Der Schluß des Vorhergehenden, mit welchem Jakobus zu der Erfüllung des Gesetzes der Freiheit aufgefordert hat, bei welcher allein man des Bestehens im Gerichte gewiß seyn darf, ist nun wieder der Keim der hier folgenden Erörterung, mit welcher er die Nothwendigkeit der Erfüllung dieses Gesetzes, oder mit anderen Worten: die Ungenüge eines Glaubens, der nicht in Werken sich bethätigt, darthut. An den ersten Worten V. 14 haben wir gleich wieder die Summe des Ganzen: ein solcher Glaube nützt nichts, kann nicht selig machen. Diese Ungenüge desselben wird in der Weise erwiesen, daß 1) durch einen Ver-

*) In Ansehung der Literatur verweisen wir auf Theile, S. 149 not. 93 und dessen Ergänzung durch Reuß in d. Gesch. d. h. Schr. §. 143 und heben hier nur für die Zusammenstimmung hervor: die Aussprüche der KVV. Chrys., August., dann des Oek. u. Theophyl. zu finden b. Gebser (Comm. S. 200—210). Theile (S. 145 f. und 163 not. 131), C. C. Tittmann (prolusio in sentent. Jac. cp. 2 de fide etc. Viteb. 1781 in d. op. theol. n. 6), besonders Knapp (vgl. die oben zu 1, 19 ang. Abhdl. u. de dispari formula docendi etc. in d. Script. v. a. p. 413 sq.). Neander (Paul. u. Jak. Berl. 1822 in d. kl. Schriften, 3. Aufl. 1829, S. 1—39. Gesch. der chr. K. 2, 431 ff., Ap. Zeit. II, 564 ff.). Rauch (s. Einl. §. 4). Schneckenburger (Comm. Beitr. u. Tüb. Zeitschr. 1829. 3. H. 1830. 2. H.). Frommann (Stud. u. Krit. 1833, 84 ff.). Rau (Würt. Stud. 1845. II). Thiersch (Kritik S. 257 f. nebst Anm.). Hofmann (Schriftb. I. S. 556 ff.). Pfeiffer (Stud. u. Krit. 1852. 1. H.). Schmid (bibl. Theol. II. S. 106 ff.). Von den Commentaren vgl. namentlich Gebser, Schneckenb., Theile. Gegen die Zusammenstimmung sind hervorzuheben: Luther (Einl. §. 2), aus neuerer Zeit namentlich de Wette (in s. Einl. u. dem Comm. und in d. exeget. Bem. zu 2, 14—26 Stud. u. Krit. 1830. 2. 348—51). Kern (Abhandlung und Commentar s. §. 4 d. Einl.). Schwegler und Baur (s. §. 4 d. Einl.). Außerdem Hoyberg (de indole Ep. Jac. inpr. cp. 2, 14—26 Havn. 1835). Der gegenwärtige Stand der Frage ist durch Kern's, Schwegler's, de Wette's und Baur's Erörterungen auf der einen Seite — und Neander's, Schneckenburger's, Theile's, Thiersch's, Pfeiffer's, Hofmann's, Schmid's auf der anderen gegeben.

:ich V. 15—17 dargethan wird, daß er seiner innern Beschaf-
iheit nach todt ist, 2) V. 18. 19 gezeigt wird, daß ihm alles
ahre Daseyn mangelt und nichts bleibt als eine innere Zu-
indlichkeit, die auch den Dämonen gemein ist, 3) in Ansehung
iner Unwirksamkeit an Beispielen des A. T. nachgewiesen wird,
ıß er nicht gerecht macht.

Ueber das Verhältniß dieses Abschnitts zum vorigen be-
ierkt Kern richtig: „Dieser zweite Theil des 2. Kapitels ist das
em ersten Theil genau entsprechende Gegenstück und steht somit,
ie dieser erste Theil, im innerlichen Zusammenhang mit dem-
inigen, was schon im 1. Kap. als Grundgedanke hervorgehoben
ıar, daß der Wiedergeborene sich als solcher nothwendig durch
ine sittliche Thätigkeit bewähre. Hatte schon der erste Theil
es 2. Kap. den Gedanken ausgeführt, daß der ächte Christen-
laube (2, 1) jede Verletzung der Liebe ausschließe .. so wird
un im zweiten Theil dargethan, daß der ächte Glaube ein
bendig thätiger sey, und daß er nur als solcher auch der gerecht
nd seligmachende sey."

Hiemit ist nun aber auch dies ausgesprochen, daß diese Er-
rterung 2, 14 ff. offenbar denselben, also derselben Gesammt-
eit der Angeredeten wie alles Bisherige gilt (vgl. Einl. §. 3),
nd weiter auch dies, daß diese Erörterung ebenso wohl wie das
on 1, 22 bis hieher Gesagte nicht gegen irgend eine besondere
heoretische Lehrmeinung, sondern gegen dieselbe sittliche Trägheit
nd Verkehrtheit gerichtet ist, welche schon bisher gerügt worden
t. Welche Folgerungen sich für die Gesammtauffassung des
Briefes hieraus ergeben, s. in der Einl. §. 3.

Zugleich ist mit diesen Bemerkungen der Ausgangspunkt
ür das richtige Verständniß unseres Abschnittes gegeben. Redet
er Verfasser zu solchen, welche bereits glauben, aber die Be-
thätigung des Glaubens in entsprechenden Werken unterlassen,
veil sie sich bei der Genüge ihres das Heil ihnen, wie sie mei-
en, verbürgenden Glaubens beruhigen, so liegt am Tage, daß
Jakobus eine der von Paulus insbesondere bekämpften Verkehrt-
eit jüdischer Sinnesweise polarisch entgegengesetzte (vgl. Einl.
. 3) bestreitet. Wir eignen uns zur Bezeichnung dieser Diffe-
enz Hofmann's (Schriftb. I. S. 561) Worte an: „Wenn Pau-
us schreibt: λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς

ἔργων νόμου, so hat er es mit solchen zu thun, welche den Glauben, wie er ihn meint, durch ein neben denselben tretendes Thun ergänzen zu müssen wähnen, um des rechten Verhältnisses zu Gott gewiß zu seyn: in Bezug auf das Verhältniß zu Gott redet er also vom δικαιοῦσθαι. Dagegen wenn Jakobus schreibt: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, so hat er es mit solchen zu thun, welche den Glauben, wie sie ihn meinen, für das ausreichende rechte Verhalten zu Gott achten: in Bezug auf das Verhalten zu Gott redet er also vom δικαιοῦσθαι. Dort handelt es sich um den Gegensatz von Glauben und einem andersartigen Thun, hier um den Gegensatz von thatenlosem und thätigem Glauben." So verschieden aber als der Gegensatz, den Paul. und Jakobus bekämpfen, muß auch die Art der Bekämpfung seyn. Daß der Glaube die Ergänzung durch die Werke des Gesetzes (ἔργα νόμου) nicht verträgt, noch bedarf, vielmehr „der Glaube ohne Werke genügt, um gerecht zu werden" (Hofmann), hat Paulus zu zeigen; daß dagegen „der Glaube ohne Werke nicht genügt, um gerecht zu seyn," vielmehr der Glaube lebendig seyn und sich als lebendig in der Erfüllung des νόμος ἐλευθερίας, in Werken, die aus ihm hervorgehen, bewähren muß, hat Jak. zu zeigen.

Hiemit ergibt sich im Voraus für die Feststellung der einzelnen Begriffe, um welche es sich hier handelt: daß, wenn Jak. von einer πίστις χωρὶς ἔργων, also von einer πίστις redet, die bloß ein historisches Fürwahrhalten, eine intellektuelle Zustimmung ist, dies so wenig sein eigener Begriff des Glaubens seyn kann, als es der paulinische ist. Die wahre πίστις ist ihm (V. 22) die πίστις ἡ συνεργοῦσα τοῖς ἔργοις, die πίστις ζῶσα, nicht νεκρά, entsprechend dem, was wir früher gefunden haben, vgl. über die πίστις zu 1, 3. 6; 2, 1. 5, und durch die Erörterung unseres Abschnitts weiter bestätigt finden werden. — Ferner die ἔργα, welche der Glaube haben soll, sind nicht die ἔργα νόμου, ein neben dem Glauben hergehendes, der Knechtschaft unter dem Gesetze entstammendes Thun, welches Paulus bekämpft, sondern die aus dem Glauben hervorgehende Erfüllung des Gesetzes der Freiheit, die gleichartige Frucht des Glaubens, dasselbe also was Paulus als Früchte des Geistes bezeichnet oder mit ἀγάπη zusammenfaßt und als Kennzeichen der πίστις for-

t, Gal. 5, 6, wie dies schon Oek., Theoph., Aug., u. A.,
l. Theile, S. 145 f., de Wette, S. 127 ausgesprochen haben,
d namentlich Knapp (scripta v. a. p. 430 sq.) erwiesen hat.
Was endlich das δικαιοῦσθαι anlangt, so ist, da die ἔργα
; Jak., in deren Folge der Mensch δικαιοῦται, die πίστις und
n damit auch das durch den Glauben sich knüpfende neue
rhältniß zu Gott (vgl. zu 1, 18) bereits voraussetzen, unstrei-
gewiß, daß hier δικ. nicht in dem gewöhnlichen paulinischen
nne zu nehmen ist, dem zu Folge der Sünder um seines
aubens willen, der ihn mit Christo einigt, noch vor aller Be-
isung seines Glaubens in Werken der Liebe von Gott für gerecht
ıchtet wird, sondern jenes δικαιοῦσθαι dies δικαιοῦσθαι der Sache
ch bereits zur Voraussetzung hat und ihm zur Bestätigung
nt. „Δικαιοῦσθαι — sagt Hofmann a. a. O — heißt ge-
ht werden, in dem passiven Sinne, daß es dem widerfährt,
: es wird, daß ihm Rechtschaffenheit zu Theil wird. „Dieß
ın aber, wo es von der Beziehung des Menschen zu Gott
raucht wird, entweder hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott
:r hinsichtlich seines Verhaltens gemeint seyn.“ Und daß auch
ch Jakobus „das rechte Verhältniß dem rechten Verhalten vor-
gehen muß,“ haben wir 1, 18 erkannt, und spricht er selbst
u. St. V. 23 ἐπίστευσε δὲ Ἀβραάμ ... καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ τλ.
gl. die Erklärung) deutlich genug aus. Von der Beachtung die-
Unterschieds hängt hauptsächlich das richtige Verständniß ab.
hon Beza, Calv., Grotius, Wetst., Semler haben ihn wargenom-
n, aber erst Hofm. hat ihn vollkommen gewürdigt. Der in-
e Zusammenhang der Gerechtigkeit des Glaubens mit der der
aubensbewährung wird sich im Folgenden ergeben; über das
rhältniß dieser Lehrweise zu der paulinischen s. am Schlusse
; Abschnittes.

Vers 14—17. Der Glaube ohne Werke, ebenso un-
ıtz wie das leere Liebeswort wo es Liebesthat gilt,
: todt an sich.

Vers 14. Mit der Frage: τί τὸ ὄφελος (= „welches ist
r Nutzen, den man erwarten könnte,“ vgl. über den Artikel
Win. §. 17. 1. S. 117) eröffnet der Verf. den Abschnitt. Die
ntwort versteht sich ihm ohne Weiteres von selbst. So hätte
ıkobus den Gegenstand gar nicht anfassen können, wenn er es

hier mit principiellen Lehrdifferenzen zu thun gehabt hätte. Er stellt nur die vorher gerügte Verirrung auf die Spitze, damit die Leser sich selbst klar werden. — An welchen Nutzen zu denken ist, lehrt das folgende μὴ δύναται σῶσαι cet., das δικαιωϑῆναι V. 21, wie der Rückblick auf V. 12. 13. — Ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν — nicht ἔχῃ: damit ist sein Glaube als ein vermeintlicher, vorgeblicher hingestellt; denn daß es der wahre nicht ist, lehrt das Folgende. Ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ — unabhängig von λέγῃ. Die Worte sagen also weiter nichts, als daß er factisch Werke nicht hat; mit nichts berechtigen sie auf ein Theorem, auf eine principielle Ueberflüssigerklärung der Werke zu schließen (Schwegler), und unpassend wäre dann der Gedanke von λέγῃ abgelöst: denn gerade das Specifische dieses Irrthums käme nicht zum Ausdruck. Die Weglassung des Artik. vor πίστιν ist nach Win. §. 18. 1 zu beurtheilen: es gibt nur Eine, und der τις meint die Eine wahre πίστις zu haben. Also nicht wie Schneckenb. quum re vera non habeat τὴν πίστιν. Sagt doch gleich nachher Jakobus: μὴ δύναται ἡ πίστις, ohne daß hier ἡ π. = dieser Glaube zu nehmen ist (vgl. Win. §. 20. 3. S. 163); vielmehr ist das Hinzutreten des Art. ebenso zu verstehen, wie etwa 1, 3 ὑπομονήν· ἡ δὲ ὑπομονή oder 1, 15 ἁμαρτίαν· ἡ δὲ ἁμαρτία vgl. z. d. St.; freilich aber ist dem Zusammenhange nach der Glaube ohne die Werke gemeint, ein Begriff vom Glauben, den Jakobus nur deshalb stehen läßt, um zu zeigen, daß dies eben nicht der wahre gerecht- und seligmachende Glaube sey. Stehen lassen aber kann er ihn, da es ja in der That eine derartige Verkümmerung des Glaubens gibt, wie Matth. 7, 21 ff.; Röm. 2, 17 ff. beweisen. Zu σῶσαι vgl. zu 1, 21 — Wechselbegriff zu dem δικαιωϑῆναι V. 21 — der höchste Maßstab, an dem sich Werth oder Unwerth entscheidet.

Vers 15. Ἐὰν δὲ κτλ. Die Partikel δέ ist entschieden testirt; ihr Sinn einfach metabatisch, den Fall hier als etwas vom Vorigen Verschiedenes einführend = wenn aber, um einen anderen Fall zu nennen; die Argumentation gegen das πίστιν ἔχειν (de Wette) führt es in keinem Falle ein, da V. 15 das vorgebrachte Argument nur bestätigt. Vgl. für unsere Auffassung Fritzsche, b. Theile z. d. St. not. 72. Noch mehr nämlich als beim Glauben springt bei der Liebe in die Augen, wie wenig

mit dem Vorgeben und dem Anschein derselben in Worten ohne die That gedient ist; daher Jak. in dies Gebiet hinübergreift, um ihnen was hier gilt in Ansehung des Glaubens einleuchtend zu machen. — Absichtlich schildert der Verf. den Nothstand, weil ihm gegenüber das leere Wort ohne That als Ironie erscheint, ausführlich. — Ἀδελφὸς ἢ ἀδελφή — er wählt das Beispiel aus ihrem eigenen Kreise (V. 14); ἢ die Bestimmtheit lebendiger Anschauung. — Γυμνοὶ ὑπάρχωσι καὶ λειπόμενοι (ὦσι zu streichen vgl. Tischend., und λειπόμενοι also weiteres Prädikat zu γυμνοὶ ὑπάρχ., vgl. Win. §. 46. 11. S. 413) nicht nackt, sondern male vestiti, vgl. Pott. — Ἐφήμερος nur hier = täglich, also victus quo per singulos dies vitam sustentamus Pott (andere Auslegungen s. d. Theile).

Vers 16. Εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν — er legt ihnen den Fall so nahe als möglich, um ihnen damit auch die Anwendung auf sich in dem anderen Falle möglichst nahe zu legen. — Ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ = לְכוּ בְּשָׁלוֹם 2 Sam. 15, 9, anderwärts εἰς εἰρ. Marc. 5, 34 entsprechend dem לְשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17; 20, 42, hebraisirende Verabschiedungsformel, als wäre ihnen geholfen; so der Herr, nachdem er geholfen, Mrc. 5, 34; Luk. 7, 50. Μὴ δῶτε δέ — vorangestellt als Antithese zu εἴπῃ τις (Win. §. 65. 3. S. 635) — von dem τις ist er im Fluß der Rede geradezu auf die ὑμεῖς übergegangen. — Τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος = das für den Leib Erforderliche (klassischer Ausdruck, nur hier), nämlich Kleider zur Erwärmung, Speise zur Sättigung. — Τί τὸ ὄφελος; = es ist nichts damit ausgerichtet, so wenig wie mit einem Glauben, der „Herr, Herr!“ sagt, ohne den Willen des Herrn zu thun.

Doch geht Vers 17 die Anwendung des eben Gesagten auf den Glauben noch über den Gedanken des Nutzlosen hinaus und zurück auf den Grund dieser Nutzlosigkeit: der Glaube beweist damit, daß er sich nicht bethätigt, dies, daß er todt ist an sich, daß ihm das Leben fehlt, daß er ein bloßer Leichnam ist (V. 26, vgl. Hofm. a. a. O. S. 557); wie könnte er nützen und selig machen? Νεκρά ist also nicht gleichbedeutend mit unnütz, sondern geht (vgl. V. 26) auf die „innere Beschaffenheit“ als Grund (Olshausen, Kern). Καθ᾽ ἑαυτήν besagt nicht wieder dasselbe wie ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, sondern bestimmt als zum

Prädikat gehörig dieses näher: todt nicht bloß in Beziehung auf anderes (wie b. Plaut. si ad rem auxilium emortuum est vgl. Theile), sondern auf sich selbst, secundum semet ipsam, bei sich und in sich, in seiner Wurzel todt („so daß nicht durch äußerlich hinzukommende Werke, sondern nur von innen heraus ihm das wahre Leben kommen kann," Thiersch Kritik S. 295, so auch Olshausen), vgl. de Wette.

Vers 18. 19. Noch mehr: es mangelt diesem Glauben sogar alle nachweisbare Existenz. Er reducirt sich auf eine innere Zuständlichkeit (πάθος, affectio Neander, Hofmann), die auch bei den Dämonen sich findet, und deren sie sich entschlagen würden, wenn sie könnten; denn sie schaudern dabei. So enthalten also diese VV. einen gesteigerten Beweis für die Nichtigkeit und den sittlichen Unwerth dieses Glaubens.

Ἀλλ' ἐρεῖ τις kann hier unmöglich wie 1 Cor. 15, 35; Röm. 9, 19 als eine Einwendung gefaßt werden: at dicat aliquis; denn wie schon das σὺ πίστιν ἔχεις κτλ. zeigt, steht der als redend Eingeführte auf Seite des Jakobus und bekämpft wie er den Glauben ohne Werke, und, wie das δεῖξόν μοι κτλ. lehrt, bestätigt er nicht bloß das Vorhergesagte, sondern überbietet es: nicht blos todt ist ein solcher Glaube, sondern er kann ohne Werke nicht einmal sein Daseyn beweisen; er ist nichts. Ἀλλά ist demnach eine Correktion des vorhergehenden Urtheils im steigernden Sinne (vgl. Win. §. 5. 1. a. S. 49, und §. 57. 4. S. 520): nicht bloß das, sondern — ja vielmehr es möchte einer sagen. Zu ἐρεῖ τις treffend Beza: imo etiam cuivis licebit etc. der nächste beste kann sagen. — Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω — die Position, welche der Redende zu seinem Gegner nimmt; erst mit δεῖξον spricht er dann den durch ἀλλά eingeleiteten adversativen Gedanken aus, daß ein Glaube ohne Werke sein Daseyn nicht erweisen kann. — Sollte, wie Pott u. A. wollen, hier der Einwurf gemacht werden: daß der Eine Glauben, der Andere Werke haben könne, beides also sich trennen lasse, so müßte ja, abgesehen davon, daß dies keine Einwendung, sondern ein platter Widerspruch gegen das bereits Gesagte wäre, der Redende als Gegner für sich den Glauben in Anspruch nehmen, also: ἐγὼ πίστιν ἔχω — σὺ ἔργα ἔχεις. Noch

seltsamer Kern: wenn du Glauben hast, so habe auch ich Werke, weil, wie du sagst, Glaube und Werke nicht getrennt werden können. Welch wunderliche Protasis! Und hat denn der Verf. nicht eben gesagt, daß es eine πίστις νεκρά gibt? Willkürlich auch de Wette: ἀλλά bilde mit dem schon bestrittenen Irrthum einen Gegensatz, nicht mit dem zunächst Vorhergehenden: als ob der Irrthum bisher für sich das Wort geführt hätte, während er doch bloß einfach genannt ist, um ihn zu bekämpfen. — Unter dem ἔργα ἔχων, der das Wort führt, hat man nicht „sehr falsch," wie Stier behauptet, sondern ganz richtig einen Christen verstanden, der im Glauben auch Werke hat, nicht einen pharisäisch Gesinnten, der im Interesse der Werkgerechtigkeit den Glauben bestreitet, wie eben Stier will. Denn wenn der Redende zunächst nichts von seinem Glauben sagt, sondern dem πίστιν ἔχειν gegenüber bloß das ἔργα ἔχειν sich beilegt, so thut er das nicht, weil er ebenso einseitig wie der Andere, der sich beim bloßen Glauben beruhigt, die Werke auf Kosten des Glaubens überschätzt, sondern weil er vom ἔργα ἔχειν ausgehen muß, um zu zeigen, wie mit den Werken auch der Glaube gegeben sey. Und wer gibt uns das Recht, unter ἔργα und πίστις, welche der Redende für sich in Anspruch nimmt, etwas anderes zu verstehen als christliche Werke und christlichen Glauben, wovon allein hier die Rede ist? Und können denn die todten Werke pharisäischer Werkgerechtigkeit dazu dienen, den todten Glauben des Christen seines Mangels zu überführen? Findet sich denn bei solcher Werkgerechtigkeit ein Analogon des lebendigen Zusammenhangs von Glauben und Werken, auf den Jakobus hier dringt, so daß das κἀγὼ δείξω cet. an seinem Platze wäre? Vollends aber wird diese Ansicht durch V. 19 widerlegt, welcher Vers als fortgesetzte Rede des τις zu fassen ist, eben damit aber auch klar macht, daß nicht ein pharisäischer Jude reden kann, sondern nur ein solcher, welcher weiß, daß die Anerkennung der höchsten Glaubenswahrheiten ohne allen Werth ist, wenn sie nicht eine That der Gesinnung ist und zu den Werken der Liebe treibt. — Δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων — denn so, nicht ἐκ τῶν ἔργων σου ist nach überwiegender Beglaubigung wie aus inneren Gründen zu lesen — δεῖξον im Gegensatze zum bloßen

λέγειν V. 14 = comprobare; τὴν πίστιν σου = von dem du sagst, daß du ihn habest; ἐκ τῶν ἔργων σου zu lesen widerspricht ja der Voraussetzung, daß er solche nicht hat; χωρὶς τῶν ἔργων gehört hier zum Verb.; der Gegensatz hiezu ist absichtlich vorangestellt: ἐκ τῶν ἔργων μου; ἐκ „als Beweis- und Ueberzeugungsquelle" (Win. §. 51 u. d. Worte); das καί in κἀγώ adversativ wie vorher; τὴν πίστιν ohne μου (vgl. Tischend.) entsprechend dem χωρὶς τῶν ἔργων ohne σου; um so weniger ist an pharisäische Werke und pharisäischen Glauben zu denken.

Vers 19 schließt sich eng an; scheinbar concedirend (wenn du deinen Glauben auch nicht erweisen kannst, so glaubst du doch, wie du sagst), aber nur um den sittlichen Unwerth solches Glaubens vollends aufzudecken: er stellt nämlich auf eine Linie mit den Dämonen, die auch glauben und — schaudern. — Σὺ πιστεύεις ὅτι — schon die Wendung mit ὅτι bezeichnet, wie de Wette richtig bemerkt, den Glauben als theoretischen; dagegen V. 23 ἐπίστευσε τῷ Θεῷ. Die Lesart schwankt zwischen εἷς ὁ Θεός ἐστι (Tischend.), εἷς ἐστιν ὁ Θεός (Lachm.), εἷς Θεός ἐστι und anderen minder beglaubigten Varianten. Wir vergl. Deut. 6, 4; Mrc. 12, 29. 32 und ziehen ὁ Θεός vor; das Uebrige ist gleichgültig. Der Satz spricht (vgl. die eben angeführten St. u. 1 Cor. 8, 6; 1 Thess. 1, 9) die oberste Wahrheit des Judenthums wie des Christenthums aus; insofern hat de Wette Recht, daß aus der Wahl des Beispiels nicht sofort ersichtbar sey, daß ein Judenchrist bekämpft werde; dagegen aber ist auch gewiß, daß, wenn hier die paulinische Lehre oder deren Mißbrauch bekämpft werden sollte, das Beispiel so übel als möglich gewählt wäre, und mit Recht bemerkt daher Schneckenb.: hoc exemplo docemur, fidem, cujus pretium sufficiens noster impugnat, minime fiduciam esse in Dei per Christi mortem restituta ac confirmata benignitate ponendam, sed persuasionem et cognitionem mere theoreticam et quidem eam, quae Judaeorum esset laus ac excellentia, Deum esse unum. Was erweislich (vgl. die Einl.) Verkehrtheit der jüdischen Denkweise ist, würde also hier als Verirrung paulinischer Christen bekämpft! Und von einem einseitig judenchristlichen, weil antipaulinischen, Standpunkt aus sollte der Glaube, daß Gott Einer ist, so wie V. 19 geschieht, bestritten seyn! Die

Wahl des Beispiels spricht demnach entschieden für unsere Ansicht, der zufolge hier eine judenchristliche Verirrung bestritten werden soll. — Καλῶς ποιεῖς — im Zusammenhange mit dem Folgenden nothwendig ironisch. Diese Ironie steigert sich zum Sarkasmus in der Zusammenstellung von πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι — sie schaudern, weil ihr Glaube, dessen sie nicht los werden können, ihnen die Gewißheit ihres Gerichts verbürgt, Matth. 8, 29; Apok. 20, 10. Wie wenig hat also solches Glauben an sich schon irgend einen sittlichen Werth!

Vers 20—26. Beweis für die Unwirksamkeit dieses Glaubens aus Beispielen des A. T.

Ein Glaube der sich nicht bethätigt ist todt (V. 15—17), ja mehr als todt (V. 18. 19); daß solch ein Glaube nicht gerecht und selig machen kann, wie V. 14 schon behauptet ist, soll nun an Beispielen des A. T. in letzter Instanz erwiesen werden.

Vers 20. Θέλεις δὲ γνῶναι — denn nun erst folgt der stricte Beweis für die Behauptung V. 14, daß solcher Glaube zur Seligkeit nichts nütze, während vorher V. 15—19 von der Beschaffenheit eines solchen Glaubens an sich die Rede war. Γνῶναι im Hinblick auf die bindenden, einleuchtenden Aussprüche der Schrift. An die Stelle des τις V. 18. 19 tritt unvermerkt Jakobus selbst wieder, da er wohl nicht jenem τις den eigentlichen Beweis der Behauptung überlassen kann; daher auch V. 24 ohne Weiteres wieder die unmittelbare Anrede des Jak. an die Leser eintreten kann. — Ὦ ἄνθρωπε κενέ — Jak. behält die Fiktion eines Gegners bei, um an ihm als Repräsentanten der Verirrung die Leser zur Erkenntniß ihrer Verkehrtheit zu führen. — Κενέ — weil was er vorbringt seine eigene Leerheit und Gehaltlosigkeit verräth — aliquam speciem, nihil rei habet. Ueber das vorgesetzte ὦ bei Tadel, Win. §. 29. 1. Ὅτι πίστις χωρὶς τῶν ἔργων (= ohne die entsprechenden Werke) νεκρά ἐστιν; aber cod. A. B u. a. lesen ἀργή, was auch in Ansehung des Sinnes entschieden den Vorzug verdient. Nämlich die folgenden Beispiele wollen ja dies lehren (vgl. V. 24), daß der Glaube ohne Werke zum δικαιοῦσθαι nichts austrägt, somit dieser Glaube müßig und fruchtlos (ἀργή) ist und das nicht leistet, was er leisten soll, entsprechend der Behauptung V. 14.

Der Grund hiervon liegt allerdings darin, daß er todt ist; aber darauf kommt der Verf. erst am Schlusse V. 26 zurück.

Vers 21. Das erste Beispiel, auf das auch Jak. sich beruft (vgl. Joh. 8, 39; Röm. 4, 1; Gal. 2, 6; Hebr. 11, 17 ff.), ist das Abraham's, und wenn er ὁ πατὴρ ἡμῶν hinzufügt, so spricht er damit aus, daß es für ihn kein näherliegendes und für seine Leser kein bindenderes gibt. Aus dem ὁ πατ. ἡ. folgt allerdings nicht von selbst, daß Jak. an Judenchristen schreibt; denn Abraham ist als Ahnherr des Volkes Gottes auch Vater aller Gläubigen, Röm. 4, 11. 16; Gal. 3, 7 und sein Beispiel ist für jeden bindend, der „ein Glied des mit ihm anhebenden Gemeinwesens Gottes seyn will" (Hofm.); und da eben in diesem innerlichen Zusammenhange zwischen dem Ahnherrn und seinem Volke das Bindende seines Beispiels liegt, so wird man sich mit der äußerlich nationalen Auffassung des ὁ πατὴρ ἡμ. auch bei der Bestimmung des Schreibens für Judenchristen nicht begnügen dürfen, sondern beide Seiten, die äußerliche und innerliche, treffen hier zusammen; denn anders steht das gläubige Israel zu seinem Ahnherrn als das ungläubige — Οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; fragt er und beruft sich zum Beweise dessen darauf, daß Abraham seinen Sohn Isaak auf den Opferaltar darbrachte, 1 Mos. 22, 9. Dies war freilich kein bloßes Glauben, sondern eine That des Gehorsams im Glauben, ein ἔργον τῆς πίστεως, in dem die ganze Größe seines Glaubens hervorleuchtete (vgl. Hebr. 11, 17—19). Solche Werke also meint Jakobus mit: ἐξ ἔργων — Werke, in denen der vorhandene Glaube sich bewährt, wie er selbst V. 22 f. auseinandersetzt. Bei ἐδικαιώθη ist (vgl. die Bemerk. zu Anfang des Abschn.) entschieden der passive Sinn festzuhalten, und zwar a Deo justus agnitus est; nicht vom menschlichen Urtheil ist hier die Rede und V. 23 vom göttlichen, da es sich ja zu Folge der Proposition V. 14 darum handelt, daß nur ein thätiger Glaube selig machen kann (vgl. zu V. 23). In der Stelle 1 Mos. 22 kommt der dem δικ. entsprechende Ausdruck nicht vor; was der Verf. im Sinne hat ist das Urtheil Gottes daselbst V. 12, „nun weiß ich, daß du Gott fürchtest," vgl. mit V. 16 ff. — Ἐξ ἔργ. die Präpos. von der Quelle des Erfolgs, Win. §. 51 unter ἐκ. In der Verbindung des ἐδικ. mit ἐξ ἔργων liegt von selbst, daß

n δικαιωθείς durch das Urtheil Gottes nicht eine Gerechtig-
t, die er noch nicht hat, zuerkannt, sondern die Rechtbeschaf-
heit, die er hat, anerkannt wird.

Vers 22. Daß der Glaube ohne Werke unwirksam sey,
ll Jakobus zeigen (V. 20), daß Abraham in Folge seiner
erke für gerecht erkannt worden ist, darauf hat er so eben hin-
wiesen (V. 21); du siehst also — fährt er nun seinen Beweis
plicirend fort — daß sein Glaube nicht ein bloßes todtes
auben gewesen, sondern sich als thatkräftig erwiesen hat,
22. So kann er fortfahren, indem er von der Alter-
tive eines unthätigen und eines thätigen Glaubens aus-
ht (was wohl zu beachten ist), und so muß er fortfahren,
nn er seinen Satz V. 20 erhärten will. Es ist dies aber
ch der richtig verstandene Sinn von V. 22. So freilich darf
n συνήργει nicht verstehen, als ob Glaube und Werk, beide
fertig gedacht, zur Rechtfertigung Abraham's zusammenge-
rkt hätten; sondern dies ist nachzuweisen, daß sein Glaube
n ein Thun ermöglicht hat, das ihn gerecht machte, und, wie
zweiten Satzglied vom Glauben gesagt ist, daß er in Folge
Werke ἐτελειώθη, d. h. eine Völligkeit erlangte, die ihm als
bewährt noch abging, so will auch das erste Satzglied sagen,
„sein Thun das nicht geworden wäre, als was es sich in jener
at des völligen Gehorsams darstellte, wenn nicht der Glaube ihm
u geholfen hätte, es zu werden" (Hofm.). Du siehst, ist also
Sinn des V., wie die Werke des Glaubens, der Glaube
Werke nicht entrathen kann, um sich als völlig zu erweisen.
νεργεῖν aber bedeutet dann, wie sonst (vgl. Passow) =
ülflich seyn, und die Präposition bezieht sich hier nicht auf
, „mit welchem man in gleicher Thätigkeit steht," sondern
den, „welchem man zu seines Strebens oder Wollens Ver-
rklichung hilft; wie 2 Cor. 1, 24," steht also nicht beziehungs-
. Vgl. Hofmann (a. a. O. S. 558 f.), woselbst auch gegen
rn's falsche Auffassung = zum Thun mithelfen, es hervor-
ingen. — Das relative Tempus συνήργει bezieht sich auf die
rhergenannte That Abraham's (vgl. Win. §. 41. 3), wogegen
ελειώθη ein mit jener That gewonnenes fertiges Resultat be-
ichnet. — Ueber den Sinn des ἐτελ. s. das eben Bemerkte.
έλειος ist (vgl. zu 1, 4. 25) der ist, was und wie er seyn soll.

Als völlig hätte sich der Glaube nicht bewähren können, wenn er es nicht an sich schon gewesen wäre; denn das völlige Werk setzt auch den völligen Glauben voraus; aber in Folge der Bewährung erlangt doch der Glaube noch eine als unbewährt ihm mangelnde Völligkeit, welche Polus, auf den hier auch Kern verweist, treffend so bezeichnet: opera fidem perficiunt — quum per opera fides ad maturitatem pervenit, quomodo arbor perfecta fit, quum ita excrevit, ut fructum ferat, et peccatum perficitur (Jac, 1, 16), quum in habitum evasit ... Fides tum demum consummata redditur, postquam bonos fructus protulit. Fides est causa, opera effectus. Fides, quum opera edit, tum se maxime exserit ostenditque quanta sit.

Vers 23. Aus den Werken ist Abraham gerecht geworden (V. 21); sein Glaube hat sich also als thatkräftig erwiesen (V. 22); damit, fährt er fort, habe sich das Schriftwort (1 Mos. 15, 6) erfüllt: Abraham glaubte Gott, und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Wenden wir es der Deutlichkeit wegen noch negativ: würde Abraham seinen Glauben nicht durch die That bewährt haben, so würde sich jenes Schriftwort nicht erfüllt haben; was dann weiter gleichbedeutend ist mit: sein Glaube würde ihm nicht zur Gerechtigkeit gerechnet worden seyn, wenn er nicht solcher Art gewesen wäre, wie er sich nachmals bewährte. Stünde wirklich Jakobus so dem Paulus gegenüber, daß er die Rechtfertigung, welche dieser dem Glauben zuspricht, statt dem Glauben den Werken beilegen wollte, so wäre seine Berufung auf diese Schriftstelle ein voller Widerspruch. Handelt es sich aber, wie wir erkannt haben, um den thatlosen und den thatkräftigen Glauben, und bestimmter darum, daß nicht ein thatloser, sondern nur ein thätiger Glaube den Menschen gerecht macht, so beruft sich Jak. mit vollem Recht und ohne Widerspruch mit sich oder Paulus auf diese Stelle, da es sich in der Folge herausstellte, daß Abraham's rechtfertigender Glaube ein thätiger gewesen. — Καὶ ἐπληρώθη ἡ γρ. (unabhängig von βλέπεις) — damit, daß sein Glaube sich bewährt hat, ist erwiesen, daß die Schrift mit dem, was sie sagt, Recht hatte, oder mit Hofmann's Worten: „In der Dargabe Isaak's hat sich bewiesen, daß Gott den Glauben Abraham's recht gewerthet hatte, als er ihn für Gerechtigkeit

achtete.“ Vgl. hiemit auch Knapp a. a. O. S. 532: ergo quam verum esset praeconium illud ... re atque eventu comprobatum est; und S. 533 f. πληρωθῆναι et τελεσθῆναι dicuntur non modo cum illud ipsum quod praedictum erat evenit, sed etiam ubi tale quiddam accidit, quo ejusmodi dicta ... quoquo modo vel confirmantur vel illustrantur; vgl. auch Wolf cur. phil. z. u. St. Bloß ihrer vorgefaßten Meinung zu Liebe, mit welcher sich nicht verträgt was doch Jak. hier so deutlich ausspricht, daß Abraham um seines Glaubens willen gerecht geachtet worden ist, noch ehe er seinen Glauben bewährte, behauptet de Wette und ähnlich Kern: die Zurechnung sey etwas noch nicht ganz Reales gewesen und sey es erst mit der Bewährung des Glaubens geworden; da erst habe das Wort der Schrift seine volle Bedeutung erlangt (Kern), damit sey was sie sagt verwirklicht worden (de Wette), welche letztere Auffassung sich von der anderen, von de W. selbst verworfenen, welche πληροῦν im Sinne der Erfüllung einer Weissagung faßt, kaum noch unterscheidet. Als ob die Anrechnung des Glaubens Abraham's als Gerechtigkeit damit zu ihrer Realität gelangte, daß die Rechtbeschaffenheit seiner Werke anerkannt wird! Den Ausspruch Gottes über den Glauben setzt man in ein Urtheil (anticipatum judicium) Gottes über die Werke und die Gnadenanrechnung desselben zur Gerechtigkeit in die Anerkennung der wirklich vorhandenen rechten Beschaffenheit um, und das nennt man dann volle Realität! Nein — ἐπίστευσε, sagt Jakobus: sein Glaube hat ihn gerechtfertigt, sein bewiesener Glaube, nicht sein künftiger Gehorsam, aber freilich ein Glaube, der es an sich hat, daß er sich beweisen wird; und ἐλογίσθη sagt er, zweifelt also nicht, daß dies voll und reell schon vor der Bewährung geschehen sey, wie denn von einem εἰς δικ. λογισθῆναι hinsichtlich der Werke eigentlich gar nicht die Rede seyn kann, da diese nicht bloß als Gerechtigkeit zugerechnet werden, sondern den Menschen wirklich als gerecht darstellen, vgl. Röm. 4, 3 f. So ist also dem Zugeständniß nicht auszuweichen, daß auch Jak. von der Rechtfertigung durch den Glauben als einer That göttlicher Gnade weiß, die als Gerechtigkeit gelten läßt was an sich noch nicht ausreichende Rechtbeschaffenheit des Menschen ist; andererseits aber stellt er freilich an diesen Glau-

ben, der den Menschen rechtfertigt, die Anforderung, daß er in einem Thun sich bewähre, in Folge dessen der Mensch nicht bloß gerecht geachtet, sondern wirklich gerecht wird; und wo solche Gerechtigkeit des Verhaltens sich nicht findet, da ist ihm der Trost der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben eine Illusion. Wie πίστις und ἔργα, so gehören das εἰς δικ. λογισθῆναι des Glaubens und δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων zusammen, und wie von der πίστις gesagt ist, daß sie sich durch die Werke als völlig erweise, so kann man im Sinne des Jak. dasselbe von der Glaubensgerechtigkeit sagen, so fern dort die dem Glauben inwohnende Völligkeit, hier ebendamit die Voraussetzung der Glaubensanrechnung zur geschichtlichen Bewährung gelangt, was etwas ganz anderes ist, als wenn man sagt: die Zurechnung sey vor der Bewährung des Glaubens noch nicht real, oder dies Wort der Schrift sey eine Weissagung auf das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων. Auch die Zurechnung des Glaubens ist ihm etwas Reales, das sagt uns V. 23, und etwas wie Reales, sagen uns Stellen, wie 1, 18; 2, 5, 1, 9; so real nämlich, daß alle sittliche Bewährung und somit alles δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων nur unter Voraussetzung der Glaubensgerechtigkeit und des mit ihr wiedergewonnenen rechten Verhältnisses zu Gott möglich ist (vgl. zu 1, 18). Die Consequenz desjenigen, was sonst von Jak. über den Glauben und über die Wiedergeburt gesagt ist, hätte erfordert — gesteht daher selbst Kern zu — auf den Glauben als solchen, nicht auf Werke, auch nicht irgendwie, die Rechtfertigung zu beziehen. Wir haben gefunden, daß die Inconsequenz nur der Auslegung zur Last fällt, welche die von Jakobus so bestimmt behauptete Glaubensgerechtigkeit V. 23 zu einer Werkgerechtigkeit macht und nicht erkennt, daß ihm das δικ. ἐξ ἔργων ein Anderes ist als das εἰς δικ. λογισθ. des Glaubens. — Daß Jakobus am Glauben V. 23 gerade dies hervorhebt, daß er Thätigkeitsprincip ist und nur dann rechtfertigt, wenn er dies, also ein lebendiger, thatkräftiger Glaube ist, ist allerdings richtig. Aber wäre denn eo ipso der Glaube nur als künftige That gefaßt, und der Ausspruch Gottes über denselben zu einem bloßen vorläufigen Urtheil über den künftigen Gehorsam geworden? Wer dies behauptet verwechselt das Erforderniß des rechtfertigenden Glaubens, daß er thatkräftig sey, mit dem Wesen

des Glaubens, dem zufolge er immer, auch in dem angezogenen Falle (vgl. 1 Mos. 15, 4—6), vertrauensvolle Aneignung göttlichen Anerbietens, nicht Intention des Gehorsams ist, ein so unerläßliches Erforderniß desselben auch die Willigkeit des Gehorsams ist. Wie könnte sonst Jak. von einem πλούσιος ἐν πίστει 2, 5, vgl. mit 1, 9; 5, 15 f. reden, ja den Glauben als Centrum und Quellpunkt des christlichen Lebens betrachten, dessen schöpferischer Anfang ihm (1, 18) wahrlich nicht eine gute Intention des Menschen, sondern die Gnadenthat göttlicher Wiedergeburt ist. Und wie sollte sich mit dieser Gnadenthat die Entleerung des ἐλογίσθη zu einem vorläufigen Urtheil Gottes über den künftigen Gehorsam vertragen! Vielmehr ist dem Jakobus dieses ἐλογίσθη ein so Reales, daß ihm die Rechtfertigung durch den Glauben nicht bloß der Anfang und Grund alles gottgefälligen Verhaltens, sondern auch der stets offene Quell der Gnade ist, aus dem der Gerechtfertigte bei der unvollkommenen Gerechtigkeit seiner Werke (3, 2) immer aufs Neue schöpft und Vergebung der Sünde empfängt (5, 15. 16), so daß trotz allem sittlichen Streben und allem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, worin der Glaube und seine Gerechtigkeit sich bewähren, doch das im letzten Grunde Rechtfertigende, weil alles wahre Thun Ermöglichende, alles mangelhafte Ergänzende, immer der Glaube, der lebendige Glaube bleibt; daher denn auch diese Rechtfertigung und die in ihr geschenkte Gnade, nicht aber die Rechtbeschaffenheit des eigenen Thuns, so nothwendig diese auch dargestellt ist, bei Jakobus der Reichthum des Christen und der Grund aller christlichen Zuversicht und Freudigkeit ist (1, 9; 2, 5), und die einstige Seligkeit nicht κατὰ ὀφείλημα erwartet, sondern von der göttlichen Gnade und Erbarmung, allerdings aber nur in dem Bewußtseyn göttlich conformer Gesinnung, freudig gehofft wird (vgl. zu 2, 13. Nitzsch Syst. §. 147). — Die Stelle aus 1 Mos. 15, 6 ist nach den LXX angeführt, mit Ausnahme des δέ für καί, ganz wie Röm. 4, 3 vgl. auch Gal. 3, 6 und Theile zu u. St. Der Ausdruck ἐλογίσθη κτλ. schließt das κατὰ χάριν in sich, im Unterschied von dem δικ. ἐξ ἔργων vgl. Röm. 4, 4. 5. — Καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη nicht abhängig von λέγουσα; denn es sind dies ja keine Worte der Schrift, sondern coordinirt dem καὶ ἐπληρ. und Worte des Jak.; denn — wie Hofmann mit

Recht sagt — es setzen diese Worte jene Erfüllung des von Abraham's Glauben handelnden Schriftworts voraus und wollen zeigen, daß es, um solch eines Zeugnisses „Freund Gottes, den Gott lieb hatte,“ würdig erachtet zu werden, eines Glaubens bedürfe, welcher sich im Thun des Gehorsams und der Hingebung bewähre. Daher denn auch, wie de W. und Hofmann bemerken, aus diesen Worten erhellt, daß jenes δικαιοῦσθαι V. 21 nicht, wie Calv. u. A. wollen, von einer Gerechtigkeit vor Menschen, sondern vor Gott zu verstehen sey. Auf einen Midrasch zu Gen. 15, 6 wird sich demnach Jakobus nicht beziehen, auch nicht auf Gen. 18, 17, wo die LXX παιδός μου hinzusetzen und Philo τοῦ φίλου μου; wahrscheinlich denkt er an die Schriftstelle Jes. 41, 8 (2 Chron. 20, 7). Auch bei Philo und den Rabbinen ist diese Benennung gang und gäbe; im Koran: Al-Chalilo, vgl. Wolf curae z. d. St. Theile u. a.

Vers 24. Nachdem Jak. vorher, wenn auch nicht unmittelbar zu den Lesern, doch für die Leser geredet hat, wendet er sich jetzt ohne Weiteres wieder direkt an sie, das Ergebniß der vorangehenden Erörterung über Abraham so zusammenfassend: ihr seht, daß aus Werken der Mensch gerecht wird, und nicht aus dem Glauben allein, d. h. daß ein Glaube ohne Werke nicht gerecht macht (die Propositio V. 20). Der Sinn der Worte ist durch das Vorhergehende als Ergebniß desselben vollkommen klar: ἐξ ἔργων können nur Werke seyn, in welchen der Glaube sich bewährt, δικαιοῦται kann wie V. 21 nur die Gerechtigkeit des sittlichen Verhaltens seyn, in welcher sich die Gerechtigkeit des Glaubens erweist, mit πίστις nur ein Glaube ohne That gemeint seyn, wie er an dem Gegner bestritten ist, und die Verbindung καὶ οὐκ ἐκ π. μόνον kann nun nicht dahin verstanden werden, als solle damit zugegeben werden, daß solcher Glaube doch auch zum δικαιοῦσθαι beitrage und nur der Ergänzung durch die ἔργα bedürfe (wer meint aus V. 23 folge dergleichen, der übersieht, daß dort ja eben dies nachgewiesen werden sollte, daß Abraham's Glaube von Anfang an ein thatkräftiger und so zu sagen nicht χωρὶς ἔργων gewesen sey, und nur darum ihn habe rechtfertigen können); der Satz καὶ οὐκ κτλ. will also nicht beschränken, sondern geradezu negiren, und μόνον ist nähere Bestimmung zu πίστεως = χωρὶς ἔργων; somit ist nicht eine

πίστις wie die des Abr. gemeint; auch hätte der Verf. gemäß dem Vorhergehenden von Abraham's Glauben nicht sagen können: daß Abraham durch ihn und durch die Werke gerecht geworden sey (ἐδικαιώθη), sondern: daß er durch die Werke gerecht geworden sey, weil in ihnen die Lebendigkeit des Glaubens sich erwies, ohne welche er nicht noch vor seiner That gerecht wäre geachtet worden. In Ansehung der πίστις eines Abraham (somit auch der paul.) müßte der Verf. vielmehr sagen: daß sie, weil sie rechtfertigt, auch ein Thun ermöglicht, welches gerecht macht; und wir müssen daher auch in Abrede ziehen, daß Jak. bei der Forderung stehen bleibe, daß zu einem bloßen Fürwahrhalten noch gute Werke hinzukommen müssen, um den Menschen gerecht zu machen, vgl. zu V. 26. — Ueber diese adjektivische Anfügung des μόνον entsprechend dem χωρὶς ἔργων vgl. Win. §. 58. 2. Schluß, Meyer zu 2 Cor. 11, 23. So auch Knapp, Kern, Schneckenb., u. A. vgl. bei Theile S. 141, der fälschlich meint, es komme hierauf nichts an, da oppositionis lege zu ergänzen sey: non solum fide, sed (etiam) operibus — nempe cum fide conjungendis, was, wie gezeigt, einen ganz falschen contextwidrigen Sinn gibt und sich mit Theile's eigener so treffenden Bemerkung nicht verträgt: homo probationem div. (= ἐλογ. εἰς δικ.) nanciscitur non quidem propter solam fidem, at solum propter fidem.

Vers 25. Der Verf. bringt einen zweiten Beleg aus der Geschichte des A. T. für seine Behauptung V. 20. Das Beispiel der Hure Rahab, Jos. 2. 6, 22—25, die gleichfalls nicht durch ein bloßes Glauben ohne That gerecht geworden ist. Erklärt sich die Wahl des Beispiels Abraham's als des Prototyps alles wahren Gaubens (zu 1, 21, ὁ πατὴρ ἡμῶν) von selbst, so meint man dagegen die Wahl dieses Beispiels aus polemischer Rücksicht auf Paulinisches, namentlich auf Hebr. 11, 31 erklären zu müssen (de Wette u. A.), wiewohl gerade an dieser Stelle wie an der unsrigen der Thatbeweis ihres Glaubens hervorgehoben wird (δεξαμένη κατασκόπους μετ' εἰρήνης), und das ganze 11. Kap. den Glauben als die Kraft gottgefälligen Verhaltens preist (vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 554), somit auch, wenn unsere Stelle antipaulinisch wäre, wie sie es nicht ist, zu keiner polemischen Erwiderung aufforderte; auch hat die Form

der Anführung an beiden Stellen keineswegs die Verwandtschaft, welche die Annahme einer solchen Berücksichtigung rechtfertigte (vgl. Rauch); und dann erwähnt jenes Kapitel so viele Beispiele, daß das Zusammentreffen in diesem nicht verwunderlich ist, zumal sich bei unserem Verf. ein Motiv denken läßt, das ihn auf die Wahl dieses Beispiels leitete. Dieses aber scheint er selbst, wie V. 21 mit ὁ πατὴρ ἡ., durch die Art der Anführung: ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη anzudeuten: nämlich ein von dem ersten soweit als möglich abgelegenes Beispiel — das eines Weibes, einer Canaaniterin, einer Hure — wählt er, um an ihm das gleiche Gesetz des Reiches Gottes (ὁμοίως δὲ καὶ = gleicherweise aber auch Rahab, die Hure — ward sie ꝛc., vgl. Theile: per δέ non tam simpliciter apponit, quam opponit, quippe eidem quidem probationi inserviens, verum satis diversum) vor Augen zu stellen und die Universalität seiner Behauptung zu bewähren; vgl. Calvin's treffende Bemerkung: consulto duas personas tam diversas inter se commisit, quo evidentius monstraret, nullum unquam . . . fuisse absque bonis operibus inter justos ac fideles habitum. Aehnlich Ambros. zu Ps. 37. Auch ohne die Annahme, daß Heidenchristen zu dem Leserkreise des Schreibens gehörten, würde sich daher diese Anführung verstehen lassen, um so mehr bei dieser Annahme, vgl. Hofmann a. a. O. S. 556 u. A. Hat übrigens der Verf. dieses Beispiel dem mündlichen Gebrauche des Paulus oder der Pauliner entlehnt (Bleek), so liegt darin ebenso wenig eine Bekämpfung des Paulinismus, wie in der Anführung V. 23; daß aber das Beispiel Rahab's überhaupt nicht so fern lag, darüber vgl. Schneckenb. z. u. St. und Theile S. 142 not. 78; Matth. 1, 5. — Ἡ πόρνη = meretrix vgl. Theile. — Οὐκ ἐξ ἔργων κτλ. conform mit V. 21. Statt positiv fortzufahren, die nachdrücklichere Frage. — Ἐδικαιώθη erwiesen durch die Thatsache ihrer Erhaltung. Ὑποδεξ. — ἐκβαλοῦσα wie V. 21 die Erklärung zu ἐξ ἔργων. Das erstere bedeutet einfach als Gäste aufnehmem, excipere vgl. Luc. 10, 38; 19, 6; die Nebenbedeutung clam liegt nicht im Worte, sondern in den Umständen; ἐκβάλλειν aber = hinausschaffen Joh. 10, 4; Apgsch. 16, 37 bezeichnet hier (Theile) modum dimittendi partim festinatum partim operosum. — Ueber den Dat. ἑτέρᾳ ὁδῷ

vgl. Win. §. 31. 5. S. 247. Auf einem anderen Wege — nämlich als der, auf dem sie gekommen waren.

Vers 26 eine abschließende Sentenz nach Art des Verf. 1, 12. 21—27; 2, 13; 3, 18 u. a. Ueber den Sinn vgl. zu V. 20; es ist die ratio des ἐξ ἔργων ἐδικαιώϑη in einem Vergleich: denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke todt, somit ein Leichnam oder vielmehr ein unbelebter Körper. — Χωρὶς πνεύματος ohne Art., vgl. Win. §. 17. 4. S. 123 d. i. ohne Belebendes, nicht: ohne den Geist = den ihm zugehörigen Geist. Dagegen steht bei ἔργων der Art. = ohne die ihm entsprechenden Werke. Ein Mißverständniß ist es (so z. B. Schwegler Nachap. Zeit. I. S. 445 u. A.) den Vergleich so zu deuten, als ob sich die πίστις zu den ἔργοις wie das σῶμα zum πνεῦμα verhalte, die ἔργα das Primäre, die πίστις das Subsidiäre seyen. Nicht das Belebende sind dem Verf. die ἔργα im Verhältniß zur πίστις, was an sich nicht seyn kann und zur Genüge durch das Vorangegangene widerlegt wird, dem zufolge die πίστις im Thun sich bewähren soll (vgl. V. 15—17. V. 18 ἐκ τῶν ἔργων τὴν πίστιν und zu V. 21—23), sondern die nothwendige Lebensäußerung sind sie, ohne welche der Glaube todt ist, d. h. dessen ermangelt, was dem Geiste im Verhältniß zum Leibe entspricht, vgl. zu V. 17; so auch Neander ap. Zeit. S. 860, de Wette, Kern u. A. Auch hier zeigt sich wieder, welcher Begriff des Glaubens der eigene des Verfassers ist, nämlich der einer πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6. dergleichen die Abrahams V. 23. Und auch hier (vgl. zu V. 24 und oben zu V. 17) ergibt sich deutlich als Sinn des Verf. nicht dies: daß zu solcher todten πίστις Werke hinzukommen müssen; sie können ja nicht hinzukommen, so lange die πίστις selbst todt und ohne Lebenskraft ist; sondern daß diese πίστις selbst eine andere, aus einer todten eine lebendige werden muß, was von der Auslegung nicht beachtet wird, indem sie behauptet, Jak. bleibe im Dualismus des Glaubens und der Werke gefangen, seine Lehre behalte das Schlechte und Mangelhafte ihrer Veranlassung, nämlich der Veranlassung durch faulen Mißbrauch der Verheißung, noch an sich, da es an und für sich nicht möglich sey, daß zu einem bloßen Fürwahrhalten gute Werke hinzukommen, um mit ihm zusammen zu wirken, Jak. explicire auf

diese Weise den Begriff des paulinischen Glaubens, das an sich Einige zertheilend (Worte Nitzsch's Syst. §. 147). Offenbar ist ja die positive Forderung des Jak. die eines lebendigen, thatkräftigen an der Stelle eines todten Glaubens, und offenbar läßt er (vgl. zu V. 23) eine Rechtfertigung aus dem Glauben (solum propter fidem im Unterschied von propter solam fidem) gelten.

Nachdem sich uns dieser Begriff des Glaubens als der eigene des Verf. aus der Erörterung dieses Abschnitts ergeben, und durch diese Erörterung wie durch die Consequenz dessen, was Jakobus sonst über den Glauben lehrt, bestätigt hat, daß er von einer Gerechtigkeit des Glaubens an sich weiß, andererseits aber auch die Verschiedenheit des hier von Jakobus und sonst von Paulus bekämpften Gegensatzes, welche eine verschiedene Art der Bestreitung nothwendig machte, in der angegebenen Weise sich herausgestellt hat, wird es nicht schwer seyn, das objektive Verhältniß der beiderseitigen Lehrbegriffe zu bestimmen. Ob Paul. eine solche todte πίστις überhaupt noch als πίστις hätte gelten lassen, kann uns hiebei gleich seyn; genug, daß dem Jak. selbst die πίστις auch ohne ausdrückliche Beziehung auf die Erlösungsthatsachen derselbe Grundbegriff ist (vgl. zu 2, 23; 1, 6. 3; 2. 1. 5); ebenso berührt uns hier nicht, daß Paulus nach seiner Art aus dem Wesen der πίστις entwickelt haben würde, daß sie nicht ohne Bethätigung bleiben könne, wofür uns Röm. 6 ein Beweis seyn kann; es genügt, daß er mit Jak. in der Forderung eines thätigen Glaubens zusammentrifft, und auch er gemäß seinem Begriffe vom Glauben (vgl. d. a. St.) die rechtfertigende Kraft eines unthätigen Glaubens leugnen muß und wirklich leugnet, Röm. 8, 4. 13; 13, 8—10; 1 Cor. 6, 9—11. 13; Gal. 5, 6. 19—21; Eph. 2, 8—10; Col. 1, 10; Tit. 2, 14; ist doch auch ihm (vgl. z. B. zu Phil. 3, 9 ff.) die mit dem Glauben gewonnene Gemeinschaft mit Gott nur erst der Ausgangspunkt aller sittlichen Vollendung. Doch dies alles ist man bereit zuzugeben (vgl. z. B. de Wette S. 127), aber wendet man ein: niemals würde er mit Jak. gesagt haben, daß man durch die Werke gerechtfertigt wird. Und dies ist auch vollkommen richtig, so fern ja die Werke immer schon den Glauben und also das mit dem Glauben selbst gegebene neue Verhältniß des Menschen zu Gott, somit die Rechtfertigung voraus-

setzen (vgl. Hofm. S. 561). Aber diese Einwendung beruht eben auf dem oben nachgewiesenen Mißverständniß, als wisse Jakobus von dieser Rechtfertigung nichts (de Wette S. 122), dem klaren Sinn von 2, 23 vgl. mit 1, 18 entgegen. Sowie aber Jak. diese Rechtfertigung und die von ihr unzertrennliche Wiedergeburt als einen einmaligen abgeschlossenen Act anerkennt, so kann er ebenso wenig wie Paulus zur Rechtfertigung in diesem Sinne die Werke ergänzend hinzunehmen, sondern muß auch er sie den Werken vorangehen lassen. Es muß daher, wie oben gezeigt ist, sein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων ein anderer Begriff seyn. Nachdem der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt worden, soll er durch seine Werke, in welchen der Glaube sich bewährt, persönlich gerecht werden, und wo die Rechtbeschaffenheit des Verhaltens fehlt, da fehlt nach Jakobus auch die Gerechtigkeit des Glaubens; in dem δικ. ἐξ ἔργων findet das δικ. ἐκ πίστεως seinen geschichtlichen Abschluß, wie in den Werken die πίστις; womit aber nicht gesagt ist, daß der Glaube nur als Intention des Gehorsams zu fassen und nur als solche rechtfertigend sey, vgl. zu V. 23. Wenn Jak., wie allerdings richtig ist, hier an dem Glauben, welcher rechtfertigt, gerade dies hervorhebt, daß er ein lebendiger seyn müsse, so geschieht es nur darum, weil gegenüber dem todten Glauben eben dies Noth that, nicht weil ihm der Glaube in Gehorsamswilligkeit aufgeht. Allein bei dem allen — würde uns de Wette vorwerfen vgl. S. 127 — vergessen auch wir, daß nach der Lehre des Ap. Paul. auch der Gläubige zu seiner Rechtfertigung der Gnade Gottes bedarf; denn nicht bloß auf dem polemischen Standpunkte der jüdischen Werkheiligkeit gegenüber leugne er die Rechtfertigung durch die Werke, sondern auch im christlichen Leben selbst erkenne er die Unzulänglichkeit des guten Gewissens und finde den Frieden allein im Glauben an Gott, der ihn aus Gnaden rechtfertigt, d. h. so annimmt, als ob er gerecht sey, womit sich das ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων des Jakobus nicht vertrage. Bei richtiger Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit des Glaubens und der Gerechtigkeit des Thuns erledigt sich diese Einwendung ohne Mühe. Es ist — wir erinnern an das oben V. 23 Bemerkte — ein Irrthum zu meinen, Jakobus schließe damit, daß er Gerechtigkeit des Thuns verlangt, das fortwährende Bedürfniß der

Gnade, welche den Glauben ansieht und nicht nach unseren Sünden mit uns handelt, aus. Andererseits aber muß, wenn einmal zugegeben wird, daß auch Paulus nur den Glauben rechtfertigend nennt, welcher in der Liebe thätig ist, auch dies zugestanden werden, daß auch er gegenüber einem todten Glauben ohne allen Widerspruch mit sich von einem δικ. ἐξ ἔργων im Sinne des Jakobus hätte reden können; vgl. Knapp a. a. O. S. 438 f. Dafür bürgt uns Röm. 2, 13, vgl. mit V. 5 ff.; denn daß der Ap. hier, wie de Wette bemerkt, auf dem allgemein sittlichen Standpunkt steht und keine Rücksicht darauf nimmt, wie das hier bezeichnete höchste Ziel der Sittlichkeit wirklich erreicht wird, kann hierin nichts ändern; denn ist auch der rechtfertigende Glaube der Weg zu diesem Ziele, so ist ja damit schon zugegeben, daß das Ziel dasselbe bleibt. — Ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε sagt er 1 Cor. 6, 11 (vgl. zu Phil. 1, 11), und mit diesem der Heiligung nachfolgenden Gerechtwerden kann er nichts anderes meinen als Jakobus (vgl. Meyer z. d. St.); und in Stellen wie 1 Cor. 3, 13—15; 4, 4. 5 tritt uns deutlich die Hinweisung auf eine künftige κρίσις entgegen, deren Entscheidung unter Voraussetzung der πίστις von dem Verhalten des Einzelnen abhängen wird. Daher denn auch 2 Cor. 5, 10 ebenso wie Röm. 2, 5 ff. von einem künftigen Gerichte gesagt ist, vor dem auch der Christ offenbar werden müsse, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν. Und zu der Stelle Phil. 3, 9 ff. vgl. den Comm.; ebenso zu 2 Tim. 4, 7; S. 669 u. d. Text. — Wenn man (so auch Neander ap. Zeit. S. 868) sagt, dem Ap. Paul. erscheine das aus der πίστις hervorgehende Leben der Gläubigen doch immer noch als ein durch die Beimischungen der σάρξ getrübtes, weshalb die rechtfertigende Kraft (wir verstehen: das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων im Sinne des Jak.) auch den Werken, welche Früchte des Glaubens sind, nicht beigelegt werden könne — so ist dagegen zu fragen, ob denn Jak., der doch ein δικ. ἐξ ἔργων behauptet, davon nichts wisse; und da Neander selbst anführt, daß auch Jak. die fortdauernden Mängel des christlichen Lebens und das Bedürfniß einer Sündenvergebung auch von dem christlichen Standpunkte noch anerkenne und den Christen auf die Erbarmung Gottes bei dem

Berichte verweise (2, 13), so dürfte das schwerlich ein Grund egen die Möglichkeit eines paulinischen Gebrauches jenes Ausruckes seyn. Und was sollten wir, wenn dieser Grund stichhaltig wäre, von der Bergpredigt und allen den Worten Christi enken, deren Absicht ist darzulegen, welche Sinnes- und Handungsweise von denen, welche glauben, erfordert werde, um des Himmelreiches theilhaftig zu werden, und welche so bestimmt ussprechen, daß ohne Gesetzeserfüllung und Rechtbeschaffenheit der Glaube nicht selig mache. Ist hier die Sünde nicht tief genug erkannt? Man vgl. Knapp a. a. O. S. 414 ff. omnes fere orationes Jesu, quae in hoc argumento versantur, ejusmodi sunt, ut earum aliis adscribere pro lemmate possis Paulinum hoc enunciatum: ἐκ πίστεως δικ. ἄνθρωπος, οὐκ ἐξ ἔργων· aliis autem illud Jacobi: ἐξ ἔργων δικ. ἄνθρ., καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον κτλ. Und endlich Johannes — vergißt er etwa die Unzulänglichkeit alles menschlichen Thuns, indem er schreibt 1 Joh. 3, 6: πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν, oder schreibt er nicht vielmehr zu gleicher Zeit 1 Joh. 1, 8 f. ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν... ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν πιστός ἐστι καὶ δίκαιος ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας κτλ.? Und wenn er die ἐντολή Christi 3, 23 in Glaube und Liebe setzt und die Parrhesie des Glaubens von der Erfüllung der Gebote und dem Thun des Gott Wohlgefälligen abhängig macht (3, 18—22), so schreibt er darum doch (1, 7) ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ... κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰ. Χοῦ.. καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

So schließt also, wie dem Jakobus so der gesammten neutestamentlichen Lehre zufolge, die Genüge des Glaubens (das solum propter fidem) zur Rechtfertigung des Sünders die Ungenüge des bloßen Glaubens (der sola fides), wo es auf rechtes Verhalten des Glaubenden ankommt, nicht aus, ebenso wenig als die Rechtbeschaffenheit des Thuns je die Gerechtigkeit des Glaubens entbehrlich macht. Es ist auch für den Christen der νόμος, aber als νόμος ἐλευθερίας, die unverbrüchliche Norm eines Lebens; es ist seine Bestimmung ein ποιητὴς νόμου zu

seyn; und damit erst erweist sich sein Glaube als wirklich rechtfertigend, daß er ihm zur Rechtbeschaffenheit des Thuns verhilft. Darum kann auch der Trost der Vergebung der Sünden nur in dem Herzen haften, das sich aufrichtig dem neuen Leben aus Gott erschließt und den Geist Gottes als einen Geist des Glaubens und der Liebe an sich erfährt, und nur das Herz kann auch Angesichts des großen Tages, der jedem vergelten wird κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ die freudige Zuversicht bewahren, das sich nicht selbst verurtheilen muß, sondern trotz aller noch anklebenden Sünde sich bewußt ist, aus dem Thun der Sünde heraus und in den Dienst der Gerechtigkeit eingetreten zu seyn, den Glauben bewahrt und einen guten Kampf gekämpft (2 Tim. 4, 7), dem Ziele der himmlischen Berufung nachgejagt (Phil. 3, 10—14), im Leiden und Thun (Jak. 1, 12. 27; 2, 13. 14 ff.) die Bewährung seines Glaubens und das τέλειον ἔργον eines christlichen Lebens (1, 4) angestrebt zu haben. Solches Bewußtseyn göttlich conformer Gesinnung und Lebensrichtung ist etwas ganz anderes als das falsche Vertrauen auf die Verdienstlichkeit eigener Werke; denn es ist unzertrennlich von der Demuth, welche den Anfang alles christlichen Seyns und Lebens in der unverdienten That göttlichen Erbarmens, das uns wiedergeboren hat (Jak. 1, 18), erkennt, alle Erfüllung des Gesetzes auf eine gottgeschenkte Kraft (νόμος ἐλευθερίας s. zu 1, 25; 2, 12) zurückführt, fortwährend bei der Unzulänglichkeit aller eigenen Gerechtigkeit (3, 2: 5, 15 f.) zu dem Quell der vergebenden Gnade seine Zuflucht nimmt und den letzten Grund seiner freudigen Zuversicht doch nur in der barmherzigen Liebe Gottes, nicht im eigenen Werke findet (zu 2, 13). — Und so bleibt der Glaube eben doch Anfang, Mittel und Ende alles christlichen Lebens hienieden, und kann von ihm, wenn er ist was er soll, nicht bloß dies gesagt werden, daß er das zerrissene Band der Gemeinschaft mit Gott wieder knüpft, sondern er kann, weil unzertrennlich von den Werken, auch als Inbegriff aller subjektiven Bedingungen des Heils bezeichnet, das τὴν πίστιν τετήρηκα als ausreichende Bezeichnung alles rechten Verhaltens hingestellt werden, nur mit dem Unterschiede, daß im ersteren Falle, wo es sich um Herstellung des rechten Verhältnisses zu Gott handelt, das ἐξ ἔργων ebenso streng auszuschließen, als im anderen Falle,

wo es sich um das rechte Verhalten handelt, das οὐ χωρὶς ἔργων einzuschließen ist, und daß nicht der erstere Fall, sondern nur der zweite eine Zerlegung in πίστις καὶ ἔργα unter Umständen, wie sie hier stattfinden, gegenüber dem todten Glauben, zuläßt und nöthig macht; nur darf, wie es ja auch hier bei Jak. nicht der Fall ist, über diesem Dualismus die höhere Einheit der πίστις ζῶσα nicht verloren gehen.

Auf Grund unseres exegetischen Ergebnisses dieser Stelle können wir mit Knapp (a. a. O. S. 444) sagen: cum certum et ratum haberi debeat, Jacobum h. l. vanitatem eorum coarguere, qui pro fide fidei simulacrum amplectuntur, ad id quod quaerimus per se parum interest, utrum hi, quos ille reprehendit, sua commenta in Pauli nomen dederint, an usi fuerint auctoritatis perfugio alius cujusdam insignis viri. Mit anderen Worten: gleichviel ob Jakobus hier eine heidenchristliche oder judenchristliche Verirrung bekämpft, bestreitet er mit keinem Worte die paulinische Rechtfertigungslehre, sondern erkennt dieselbe voraussetzungsweise ausdrücklich an, gleichwie Paulus mit Allem, was er gegen das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου vorbringt, nicht entfernt das ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι des Jakobus bekämpft, sondern dasselbe, soweit er diese Frage berührt, wenn auch nicht mit demselben Ausdrucke, doch der Sache nach bestätigt. Daß es aber auch nicht die Absicht und Meinung des Jakobus seyn konnte, die paulinische Lehre zu bestreiten, geht aus der judenchristlichen Bestimmung seines Briefes und dem Zusammenhange seines Inhalts sattsam hervor; vgl. hierüber, wie über das Zusammentreffende des Sprachgebrauchs und der Beweismittel, Einl. §. 3. — Olshausen äußert sich über die πίστις und ἔργα bei Jak. so wie hier geschehen, in Ansehung des δικαιοῦσθαι sagt er: Paul. leite die Rechtfertigung vom Glauben ab, der durch die Liebe thätig wird, Jakobus von den Werken des Glaubens, also vom Glauben, der Werke mit sich führt; beide seyen also eins — was wir in der Weise nicht zugeben (vgl. auch in d. Einl. §. 2).

§. 6. Gegen den Lehrkitzel.

(3, 1—18.)

Die ersten Worte sind wieder das Thema der folgenden Erörterung, welche sich in drei Partieen V. 1—8; 9—12; 13—18 gliedert; vgl. unten. Den Gedanken, welcher Kap. 3 mit dem vorhergehenden verknüpft, lehrt V. 13 (vgl. z. d. St.). Nämlich auf das zungenfertige Lehren und Meistern Anderer geht der Verf. darum über, weil dies die falsche Bethätigung der πίστις seiner Leser ist, mit welcher sie sich die wahre ersparen zu können meinen. Einem Glauben, der bloß Wissen ist, liegt nichts näher als Lehrdünkel und Rechthaberei; vgl. Röm. 2, 17 ff. So ist nun Kap. 3 die Ausführung dessen, was schon 1, 19. 20 an den Lesern getadelt ist; und ähnlich wie 1, 26. 27, wo der Verf. das Unvermögen die Zunge zu zügeln als das Kennzeichen einer bloß eingebildeten, dagegen die Beweisung barmherziger Liebe als Kennzeichen der wahren Gottesverehrung aufgestellt hat, kommt jetzt der Verf. auf diesen Gegenstand zurück, und hält seinen Lesern vor, wie das menschliche, bei ihnen so stark hervortretende, Unvermögen die Zunge zu bändigen ihnen alle Lust benehmen sollte, Andere lehren zu wollen. — Wir stimmen also der Auffassung Kerns, der auch de Wette sich anschließt, nicht bei, welcher zufolge der Zusammenhang darin liegen soll, daß die vorher Kap. 2 abgehandelte Lehre vom Glauben ein Hauptgegenstand der Lehrstreitigkeiten war, schon darum nicht, weil der Brief die Grundvoraussetzungen dieser Auffassung widerlegt, aber auch nicht, weil 2, 14 ff. die Lehre vom Glauben nicht als eine Controversfrage unter den Lesern behandelt ist, und weil eine solche bloß abwehrende Beschwichtigung des Streits und Verweisung auf das Praktische (V. 13 ff.) dem Gegenstande des Streites ganz unangemessen wäre, da ja vielmehr nach der vorausgegangenen Erörterung (2, 14—26) eine Ermahnung im Sinne der Einen an die Anderen zu erwarten wäre, ihren Irrthum aufzugeben.

Vers 1—8. Warnung der Leser durch ein vordringliches Lehren das Maß ihrer Verantwortung zu vergrößern, die bei der allgemein menschlichen Ohnmacht die Zunge, dieses kleine und doch im Bösen so gewaltige Glied, zu zügeln ohnedem groß genug sey.

Vers 1. „Nicht in Menge werdet Lehrer, m. Br." —
λλοί mit Nachdruck voran; daß viele sich hiezu berufen glau=
n, ist dem Verf. ein bedenkliches Zeichen dafür, daß sie die
erantwortlichkeit ihres Thuns nicht anschlagen. An diese er=
nert er sie sofort, indem er, nach der allgemein menschlichen
hnmacht gegenüber der Zunge urtheilend, — wobei die Leser
ı wenigsten Ursache haben sich auszunehmen (vgl. V. 9 ff.) —
raussagt, was dabei heraus kommen wird: nämlich ein μεῖζον
ίμα in Folge wachsender Verschuldung. Daß Jakobus sich
bst mit einschließt (ληψόμεθα), hat seinen Grund in dem
λλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες, von dem er sich nicht ausschließt.
och darf hier die kommunikative Form des Ausdrucks auch nicht
ehr urgirt werden, als etwa V. 9; zunächst hat was er
. 2. 9 sagt seine Geltung für die Leser, und daß er ihnen sich
eichstellt, ist Demuth der Liebe. Wir wenden darum doch das
Wort auf ihn an, daß die Lehrer leuchten werden, wie des Him=
els Glanz. Uns aber tönt aus seinem Worte allerdings das
βαί, πόσος ὁ κίνδυνος! des Chrysostomus entgegen. Πολλοί
m Subj. gehörig (de Wette gegen Schneckenb.). Διδάσκαλ.
νεσθ. läßt nur an eine Betheiligung an der öffentlichen Lehr=
ätigkeit denken, an ein Lehren ex professo, vgl. zu 2 Tim.
5. Nur so hat auch das μεῖζον κρίμα, als eine Sache, der
ohl auszuweichen ist, einen recht passenden Sinn. Ein Indi=
um der frühzeitigen Abfassung u. Br. finden hier mit Recht
Wette, Schneckenb. u. A. Wenn Kern in Folge seiner Auf=
ssung des Zusammenhanges (s. oben) annimmt, der Sinn dieser
Warnung sei nur der, daß die Leser ihre Streitigkeiten lassen
llen, so spricht hiegegen der Ausdruck διδάσκαλοι (lehren ist ja
cht streiten) γίνεσθε (der Voraussetzung zufolge streiten sie ja
hon) und πολλοί (wozu denn?), jedes für sich und alles zu=
mmen. Ueber die Anrede ἀδ. μου und über εἰδότες s. zu 1, 2.
er Ausdruck κρίμα λαμβάνειν, wie hier Röm. 13, 2; Matth.
3, 13; Marc. 12, 40 (περισσότερον), vergl. auch Gal. 5, 10
erall = Strafurtheil. Doch kann hier nicht die sententia
ondemnatoria gemeint seyn, wiewohl auch in Ansehung ihrer
radunterschiede (vergl. eben Marc. 12, 40) stattfinden. Nach
. 2 f. würde nämlich Jakobus bei dieser Auffassung Allen, sich
ngeschlossen, die Verdammniß als unvermeidlich, und nur das

μεῖζον als vermeidlich in Aussicht stellen. Es werden also vielmehr Stellen wie 1 Cor. 4, 5, namentlich aber 3, 15 (ζημιωθήσεται· αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός); 1 Petr. 4, 18 zu vergl. seyn. Was die Rettung möglich macht, ist der Glaube, und das Mehr oder Minder seiner Bewährung ist das den Stufenunterschied Bestimmende; der Glaube aber ohne alles Leben οὐ δύναται σῶσαι 2, 14. So fern steht der Verf. einer sich selbst-vertrauenden Werkgerechtigkeit, daß man eher zu fragen hat, wie er sich das Bestehen im Gericht überhaupt als möglich denkt, und die Lösung nur darin finden kann, daß Bewußtseyn der Sünde und Glaubenszuversicht, δικαιοκρισία τοῦ Θεοῦ und ἔλεος sich in concreto nicht ausschließen (vergl. oben zu V. 2, 14 ff.)

Vers 2. Πολλὰ γὰρ κτλ. Begründung des μεῖζον. Sinn: auch ohne Lehrer zu seyn, fehlen wir alle vielfach; ist es aber namentlich so schwer die Zunge zu zügeln, wie nahe liegt die Verschuldung beim Lehren! Das πολλὰ γὰρ κτλ. ist nicht auf die Lehrer zu beziehen; denn nur im schlechthin allgemeinen Sinne genommen, begründet der Satz das μεῖζον; auch handelt das Nachfolgende offenbar von dem allgemeinen Mißbrauch der Zunge; endlich entscheidet schon der Umstand, daß der Verf. die Angeredeten nicht als Lehrer, sondern als solche, welche es werden wollen, betrachtet (γίνεσθε). Eben so wenig ist der Satz πολλὰ γὰρ κτλ. ausschließlich vom Fehlen mit der Zunge zu verstehen, wo dann ἐν λόγῳ nicht fehlen könnte (gegen de Wette). Aber auch eine absichtliche Entgegenstellung von πολλά und ἐν λόγῳ ist nicht anzunehmen, wo ein δέ nicht fehlen würde, sondern das εἴ τις etc. hebt nur dies Fehlen namentlich hervor. Ἐν λόγῳ = loquendo, ἐν τῷ λαλῆσαι vergl. zu 1 Tim. 4, 12. Zu οὐ πταίει vergl. oben zu 2, 11; Winer §. 59. 6. S. 570; ebenda §. 23. 4. S. 185 über οὗτος vor dem Nachsatze. Zu τέλειος s. oben 1, 4. 17. Δυνατός explicirt das τέλειος. Καὶ ὅλον τὸ σῶμα antitheton ad linguam membrum. Bengel. Zunge und Leib sind hier (vgl. mit V. 6—8) als relativ selbständige, dem Willen des Ich sittlich widerstrebende Potenzen dargestellt, auf Grund derselben, deutlicher nach 4, 1 hervortretenden Anschauung, welche Paulus Röm. 7, 17. 23; 8, 13; Col. 3, 5 ausspricht, wenn er dem ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, im Unterschiede von seinem Ich, die

Uebertretung des Gesetzes schuldgibt (vgl. Hofmann Schriftb. I. S. 444—474; Thomasius Christi Person u. Werk. I. S. 229 ff.). An unserer Stelle läßt sich an nichts Anderes, als an den wirklichen Leib und dessen Glieder denken (V. 6); aber der Leib will auch hier nicht als Gegensatz zum Geistigen im Menschen, sondern wie in jener Stelle als der sündhaft bestimmte und sich bestimmende, also im Gegensatze zu einem Ich, das die Sünde nicht will, genommen seyn. Diese Entzweiung des Ich mit seiner geist-leiblichen Natur, an sich schon ein Beweis göttlicher Gnadenwirkung (Thomasius I. S. 232 ff.), kann nach Jakobus nicht durch menschliche Kraft, so viel sie auch sonst vermag (V. 7. 8), sondern nur durch eine gottgeschenkte Kraft (1, 18 vgl. auch das zu νόμ. ἐλευθερ. 1, 25; 2, 12 Bemerkte) gehoben, nur in der Macht der Weisheit von oben (2, 13. 17 vergl. mit 1, 17) überwunden werden, deren Lebenswurzel die ungetheilte demüthige Hingabe des Herzens an Gott ist (vergl. 4, 4 ff.). Wie tief wurzeln diese praktischen Ermahnungen, und welche Zusammenstimmung mit paul. Lehre!

Vers 3. Die Lesart εἰ δέ entschieden beglaubigt (A. B. G. J. viele Minusk. u. Uebb. vergl. Tischendorf), als unbequem durch das V. 4 nahegelegte ἴδε beseitigt, das sonst bei Jakobus nicht vorkommt, ist festzuhalten (Lachmann, Tischendorf, de Wette). Für falsch erachte ich καὶ ὅλον τὸ σῶμα κτλ. noch zum Vordersatze zu ziehen und einen adversativen Nachsatz des Sinnes, daß die Zunge nicht gezähmt werde, welcher durch δέ V. 3 angedeutet, aber durch V. 4 verdrängt seyn soll, zu ergänzen (de Wette u. A.). Denn 1) wäre das überhaupt die einzige derartige Periode bei Jakobus, 2) spricht die offenbare Concinnität von V. 3 mit V. 2 dagegen, welche καὶ ὅλον κτλ. als Nachsatz verlangt, ebenso 3) das πρὸς τὸ πείθεσθαι κτλ., dem als Vordersatz das καὶ τὸ ὅλον κτλ. im Nachsatz entspricht. Aber auch abgesehen von dem allen, steht der „intendirte" Gedanke," daß die Zunge nicht gezähmt werde, weder zu der Hypothesis V. 2 εἴ τις κτλ. in einem adversativen, noch zu seinem eigenen angeblichen Vordersatz V. 3 εἰ δὲ — μετάγομεν in irgend einem rationalen Verhältniß. Der Gedanke, auf den Jakobus V. 6—8 hinauskommt, ist im Gegensatze zu V. 2 εἴ τις κτλ. der, daß die Zunge, weil sie nicht beherrscht wird, den ganzen Leib verdirbt; aber

weit entfernt, daß er diesen Gegensatz sofort mit εἰ δέ V. 3 beabsichtigt hätte, will er offenbar mit V. 3 und 4 zunächst die so eben V. 2 behauptete Bedeutung der Macht über ein Kleines, wie die Zunge, für sein großes Ganze durch Beispiele erläutern und bestätigen; das μεγαλαυχεῖ aber, V. 5, ist nicht der Ueberrest des intendirten Gegensatzes, sondern der Keim der folgenden Auseinandersetzung, und so gewählt, daß es nach rückwärts (οὕτω καί) die Gleichheit in Ansehung der Größe der von der Zunge ausgehenden Wirkung, nach vorwärts (V. 6 ff.) bereits den Unterschied in der Art der Wirkung, als einer für den ganzen Leib verderblichen, besagt. Man hätte sich durch das δέ V. 3 nicht sollen irre machen lassen. Δέ steht hier nicht anders als 2, 15, wo es (vgl. z. d. St.) den vergleichsweise angeführten Fall als einen verschiedenen unterscheidet (daher auch τῶν ἵππων an u. St. voran), und wie dort 2, 17 ein οὕτω καί das Resultat des Vergleichs zieht, so auch an u. St. V. 5; nur kann der Verf. an u. St., von der Wirklichkeit redend, nicht sagen: καὶ ὅλον τὸ σῶμα μετάγει, sondern er sagt μεγαλαυχεῖ, weil eben in Wirklichkeit die Zunge nicht beherrscht wird (vgl. V. 8), und darum ihre Macht zum Verderben des ganzen Leibes ausschlägt. Andere Auslegungen s. bei Theile. Die ganze Erörterung aber über die wilde Gewalt der Zunge ist nicht ein Wortschwall (Schleiermacher), sondern hat die bestimmte Absicht, den Lesern ihre Verkehrtheit klar zu machen, mit welcher sie sich über die Zungensünden hinwegsetzen (1, 26) und sich noch überdies das Lehren Anderer anmaßen.

Τῶν ἵππων voran, ut res collata magis prostet (Schneckenburger) s. oben. So geht nun auch τοὺς χαλινούς in die Beziehung auf τῶν ἵππ. ein. Der Vergleich ist schon durch das χαλιναγ. V. 2 eingeleitet. Statt πρός ist mit Lachmann und Tischendorf εἰς zu lesen; ebenso ἡμῖν αὐτούς. Μετάγειν = von einem Orte weg anderswohin, circumagendi sensu, s. Pott.

Vers 4. Der neue Vergleich des Schiffes steigert das vorige Bild und hebt den Gegensatz der eigenen Kleinheit, gegenüber der Größe der Wirkung, ausdrücklich hervor. Ἰδού 6. 5, 4. 7. 9. 11 hier mit dem Affect lebendiger, bewundernder Anschauung. Καὶ τὰ πλοῖα — dies καί (selbst) wird durch die beiden folgenden Participialbestimmungen erläutert: obwohl sie

so groß sind und — was die Lenkung noch besonders erschwert — von ungestümen Winden getrieben werden. Dem gegenüber ἐλάχιστον πηδ. „ein so sehr kleines Ruder.“ Adjectivi ἐλαχ. partim loco partim forma notio exigui exaggeratur (Theile). Σκληρός eigentlich trocken, dann hart, rauh, ungestüm; vgl. bei Theile. Zu ὑπό in sachlicher Verbindung, wie oben 1, 14 Winer §. 51 und de Wette; daselbst auch §. 58. 7. S. 555 über ὅπου für ὅποι (das im N. T. nicht vorkommt). Ὁρμή hier und Apgsch. 14, 5. An u. St. nicht „Absicht,“ sondern concret = impulsus, der Sache nach = Druck, im Gegensatze zu dem Andrange der Winde, vergl. Theile. Daselbst auch über dieselben Vergleichungen wie hier, sogar auch verbunden, bei den Alten.

Vers 5. Οὕτω καί — so ist auch die Zunge ein kleines Glied und (doch) macht sie sich so breit, thut so gewaltig. Der Zusammenhang mit V. 3. 4. lehrt schon, daß μεγαλαυχεῖ hier nicht ein leeres Großsprechen seyn kann, aber auch nicht (so Theile) ein jactare magna et insolentia verba, dem dann die That folgt, sondern das αὐχέω hat die That zur Voraussetzung, will aber hier wohl nichts weiter, als den Uebermuth dieses Gebarens der Zunge bezeichnen, wie ja auch sonst μεγαλαυχ. nicht bloß das übermüthige Reden, sondern ein solches Gebaren überhaupt bezeichnet (Wahl, Pott). Das Wort nur hier im N. T. kommt bei den LXX für גָּבַהּ עָרֶץ Ezech. 16, 50; Zeph. 3, 11; Ps. 10, 18, auch Sir. 48, 27; 2 Makk. 15, 32 vor; vergl. Wahl, Theile. Im Uebrigen vgl. das oben zu εἰ δέ Bemerkte.

Vers 6. Dies μεγαλαυχεῖ erläuternd, schildert nun der Verf. die unbändige, dem ganzen Leibe verderbliche Gewalt der Zunge, zunächst im Bilde eines Feuers, das einen großen Wald anzündet. Die Lesart ὀλίγον steht an äußerer Beglaubigung zurück gegen ἡλίκον (A** B C* Vulg. u. KVV. vgl. Tischendorf). Bei ἡλίκον abstrahirt der Verf. von dem Gegensatze der eigenen Kleinheit zur Größe der Wirkung, und faßt nur die letztere ins Auge. So de Wette: der Waldbrand wird schon in seiner Verbreitung angeschaut. Doch will ἀνάπτει zu ἡλίκον nicht passen, und letzteres würde überhaupt nur dann an seinem Platze seyn, wenn ἡλ. πῦρ als Metapher für die Zunge stünde; nun aber ist ἡλ. πῦρ nur Vergleich, dem die Anwendung auf die Zunge erst folgt. Ich ziehe daher mit Kern und Theile das

minder beglaubigte (A* C** G J u. a. vgl. Tischendorf) ὀλίγον vor, so daß ὀλίγον — ἀνάπτει nicht bloß dem μεγαλαυχεῖ V. 5, sondern dem ganzen Verse entspricht.

„Und die Zunge ist ein Feuer, die Welt der Ungerechtigkeit!" So wird also das Bild des Feuers zur Metapher der Zunge; der Vergleich ist mehr als Vergleich: es ist die Zunge in ihren Wirkungen solch ein Feuer; diese Metapher ist auch im Folgenden (φλογίζουσα κτλ.) festgehalten. Καί = und wirklich (affirmirend). Ὁ κόσμος τῆς ἀδ. appositioneller Ausruf zu ἡ γλῶσσα. Ὁ κόσμος = Inbegriff des Geschaffenen, Matth. 13, 35; Eph. 1, 4 u. a., hier übertragen = Inbegriff der Ungerechtigkeit, so fern diese in allen ihren Erweisungen als ein zusammengehöriges Ganze erscheint. Vergl. über diesen Sprachgebrauch Theile, namentlich das ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων LXX Prov. 17, 6. Andere und so auch Olshausen: est quasi ipsa mundus; totus iniquitatis mundus in linguâ quasi considet, ei tribuenda est, so daß hier scheinbar ὁ κόσμος die äußere Welt bedeutet: allein nicht die Welt so oder so bestimmt (hier ἀδικ.) ist die Zunge, sondern nur, so fern die ἀδικία einen eigenen κόσμος bildet, kann die Zunge selbst ὁ κ. τ. ἀδ. genannt seyn. Man kann der Uebertragung nicht ausweichen. Falsch: ornat et defendit (= κόσμος) improbitatem; 1) ist κόσμος ein passiver Begriff, 2) ist dieser Sinn viel zu matt gegenüber dem πῦρ — φλογίζειν, 3) handelt der Zusammenhang des Ganzen von der verderblichen Macht der Zunge über den Leib. Daher auch die andere Erklärung: die Welt der Ungerechtigkeit aber ist der Brennstoff, contextwidrig ist, abgesehen davon, daß ὕλη nicht im Texte steht; auch wäre τῆς ἀδικ. ein unpassender Zusatz zu ὁ κόσμος, da ja die Zunge als Urheberin bezeichnet seyn sollte. Eben diese Gründe sprechen auch gegen Theile's Erklärung: mundus est improbitatis, i. e. improbitate plenus, ungerechnet die Härte des Genitiv.

Die Zunge ist ein Feuer und — so wirkt sie auch: das ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει wird nun an ihr nachgewiesen. Die recepta οὕτως vor ἡ γλῶσσα ist unbedingt zu streichen (Tischendorf); aber darum darf doch ἡ γλ. nicht mit dem Vorangehenden verbunden werden (vgl. hiegegen de Wette), so daß das Subject ἡ γλῶσσα doppelt stünde, sondern das καὶ ἡ γλ. πῦρ κτλ. ist

als eine Art Vorbemerkung behufs der metaphorischen Anwendung des Bildes zu fassen, die nun folgt. Καθίσταται nicht: sie steht da, sondern: sie stellt sich hin, tritt auf, dem ἀνάπτει entsprechend. Ἐν τοῖς μέλεσιν — so soll also ihre Stellung hinsichtlich der übrigen Glieder bezeichnet werden. Ἡ σπιλοῦσα κτλ. = als die, von welcher die Befleckung des ganzen Leibes ausgeht (Winer §. 17. 5). Ὅλον τὸ σῶμα, wie V. 2. 3 (4 τὰ πλοῖα) — nur daß statt zum Heile, ihre Macht zum Verderben des ganzen Leibes ausschlägt; zunächst der ὕλη im Bilde V. 6 entsprechend. Nicht aber ἀνάπτουσα oder dergl. gebraucht der Verf., der Metapher entsprechend, sondern zunächst σπιλοῦσα, einen für den Leib näher liegenden — auf ὁ κόσμ. τῆς ἀδικ. rückblickenden? — Tropus, den er dann erst durch das dem Bilde entsprechende φλογίζουσα — φλογιζομένη erläutert. Dieses durch καὶ — καί in Wechselbeziehung gesetzt, steht dann, wie mir scheint, gemeinsam in logischer Unterordnung zu ἡ σπιλοῦσα = sie ist es, die den ganzen Leib befleckt, indem sie fortwährend entzündet ... und entzündet wird. Sonach stünde für den schwierigen, vielfach erklärten (vgl. Heisen, Theile, Pott exc. II.) Ausdruck τὸν τροχὸν τῆς γενές. die Restriction auf das ὅλον τὸ σῶμα fest. Aber auch abgesehen von dieser explicirenden Unterordnung des καὶ φλογ. κτλ., ist es zu Folge des gesammten Contextes, der (vgl. zu V. 3 εἰ δέ) von der Zunge gegenüber dem Leibe handelt, nicht gestattet, bei dem Ausdrucke an etwas Neues, etwa an „das Rad (Kreislauf) des Werdens" (ποταμὸν τῆς γενέσεως ἐνδελεχῶς ῥέοντα. Plut. vergl. bei Theile, de Wette), oder wie de Wette nach dem Vorgange Aelterer an „den Kreis der Schöpfung" (τὸν κύκλον τῆς κτίσεως) zu denken, welche Auffassungen einen monströsen Charakter an sich tragen und durch V. 7 wenigstens nicht begünstigt werden. Aber auch an die Menschheit, das universum genus humanum, quod generationis indesinens rota reparat, den גַּלְגַּל תּוֹלְדוֹת der Rabbinen (vgl. die litar. Nachweisungen bei Theile, de Wette) wird nicht zu denken seyn; wogegen schon Heisen: praecedit ἀμέσως de linguâ, quod maculet, totum corpus. Cujus? quaeso. Hominis dices, non humani generis. Andererseits berechtigt der Ausdruck τὸν τρ. τῆς γεν. durch nichts zu der Restriction auf die Menschheit (verba omnes etiam reliquarum rerum ge-

nerationes complectuntur. Theile). Und welch' ein seltsamer Gedanke, der weder aus einem Bezuge auf die Geschichte des Sündenfalles (Stäudlin), noch durch die Herbeiziehung von Heisen's Bemerkung über die Venus impura, cui lingua ... faces subdat, klar wird und, wie bemerkt, etwas dem Contexte Fernliegendes heranzieht. Aber auch die Zunge selbst, ihre rota nativa kann nicht gemeint seyn: denn wenn sie auch εὔτροχος genannt wird, so ist doch gar nicht zu sagen, was im Unterschied von ihr selbst als πῦρ diese rota nativa seyn soll, welche durch sie entzündet wird. So kommen wie von selbst (eine Menge anderer unhaltbarer Ansichten, s. bei Theile) zu der behaupteten Restriction unseres Ausdrucks auf das ὅλον τὸ σῶμα zurück. Hier setzen wir nun voraus, daß die rec. und die accentuirten codd. mit ihrer Lesart τροχός Rad, nicht τρόχος (Lauf), Recht haben (vergl. Winer §. 6. 2. S. 63); und φλογίζειν fordert ja „ein materielles Objekt," so daß τροχός auch das Schönere ist. Uebersetzt man also Lauf, Kreislauf, so kann dies nur in Folge einer Uebertragung geschehen, die nur dann möglich ist, wenn an dem τροχός der Begriff der sich drehenden Fortbewegung hervorgehoben werden soll; und es wäre also eigentlich zu übersetzen: sie entzündet das sich umschwingende Rad des Daseyns, Lebens, nämlich desjenigen, dessen die Zunge ist. Diese Bedeutung von γένεσις = Daseyn, Leben, ist erweislich (vgl. Theile, de Wette zu u. St.), und das hier gebrauchte Bild kommt, wenn auch nicht im N. T., doch sonst vor, z. B. τροχὸς ἅρματος γὰρ οἷα βίοτος τρέχει κυλισθείς. Anacr. Od. IV, 7 u. a. (vgl. an dem a. O.). Das Bild des τροχός wäre hier nicht sowohl auf die Flüchtigkeit und den Unbestand des menschlichen Daseyns zu beziehen (vgl. Kern), sondern soll in der Verbindung mit φλογίζειν die Entstehung oder lieber (da die γλῶσσα πῦρ ist) die rasche Mittheilung und Verbreitung des Feuers veranschaulichen (so Benson: vita quasi rota ... ignem concipit, quo tota machina consumitur; vgl. Hor. Od. I, 1, 3: metaque fervidis evitata rotis u. a.). Dieser Auffassung sind im Wesentlichen von je die meisten Ausleger beigetreten, zuletzt Pott, Schneckenb., etwas anders, aber in der Hauptsache ebenso Fritzsche (der die hier angenommene Bedeutung von γένεσις läugnet): rotam originis i. e. quae simul atque nati sumus, cursum suum

auspicatur, dem Gebser sich anschließt. Möglich wäre indessen, daß bei dem Bilde τροχός nicht an die Bewegung zu denken, sondern τρ. = Umkreis zu nehmen ist; so Kern (vgl. Passow). Und diese Auffassung stimmt gut zu dem καθίσταται ἐν μέλεσιν ἡμῶν — die Zunge wäre als Mittelpunkt gedacht, von dem das Verderben nach allen Seiten hin sich verbreitet; ὁ τροχός aber würde dann dem ὅλον τὸ σῶμα entsprechen, den Begriff des ὅλον verschärfend, und überhaupt das καὶ φλογίζ. κτλ. noch enger sich dem Vorangehenden anschließen und dem übrigen Context, welcher von der Gewalt der Zunge über den Leib handelt, näher bleiben. Auch würde, was wohl zu beachten ist, τῆς γενέσεως hier dann ganz ähnlich als nähere Bestimmung zu τροχός gebraucht seyn, wie 1, 23 τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ = sie entzündet den Umkreis des (ihres oder unseres, mit Rückbeziehung auf ἡμῶν; der Verf. hat sich das vielleicht selbst nicht bestimmt gedacht) Gewordenseyns, d. h. den ihr von Geburt her eignenden, ihr angeborenen Umkreis, durch den sie sich bethätigt. Die Stellung, welche Jakobus der Zunge anweist, indem er sie den ganzen Leib beherrschen oder verderben läßt, hat etwas so rhetorisch Kühnes, daß das Bild des Umkreises in Bezug auf den Leib nicht auffallen kann. Ich ziehe diese letztere Auffassung vor.

Καὶ φλογιζομένη als Passiv. dem Activ. gegenübergestellt und so perennirend wie dieses gedacht (Winer §. 46. 5). Das Feuer der Zunge ist nicht menschlichen, sondern teuflischen Ursprungs (vgl. 3, 15); ohne es zu wissen, steht sie im Dienste der Hölle — der stärkste Zug in dieser Schilderung. Das φλογιζομένη von der künftigen Strafe zu verstehen, verstößt gegen den Contert, gegen das Tempus und gegen ὑπό. Der Ausdruck γέεννα (τοῦ πυρός Matth. 5, 22) in Uebereinstimmung mit dem Bilde φλογίζειν; im Uebrigen vgl. den Commentar zu d. a. St. Unsere Stelle erinnert ihrem allgemeinen Sinne nach an alttest. Stellen Sprüche 16, 27; Ps. 120, 2—4; Sir. 28, 11 ff.; der letzte Satz καὶ φλογ. ὑπὸ κτλ. hat eine auffallende Parallele im Targ. zu Ps. 120, 2, wo die lingua dolosa verglichen wird cum carbonibus juniperi, qui incensi sunt in gehenna inferne; vergl. bei Pott, Theile u. a.; jedoch handelt keine dieser Stellen von dem Verderben, das die Zunge über den eigenen

Leib bringt. Die Anschauung unseres Verf. hierin möchte etwa folgende seyn. Die Geburtsstätte der Sünde ist auch ihm das Herz mit seiner ἐπιθυμία (1, 14) und den Einflüssen, die es von außen (ὑπὸ γεέννης an u. St. 3, 15; 4, 7; 4, 4) erfährt; die Zunge aber ist ihm das zwischen das Herz und den übrigen Leib gestellte Mittelglied. Durch sie, als das dem Herzen nächste Organ des Leibes, findet die Sünde des Herzens zunächst ihre Bethätigung (wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über, Matth. 12, 34). Bräche sich hier bereits ihre Gewalt an der Macht einer sittlichen Persönlichkeit, welche die Zunge beherrscht, so wäre der ganze Leib vor dem Verderben sicher (so meint es der Verf. V. 2). In Wirklichkeit aber spottet die Zunge solcher Beherrschung und gibt sich zum Organ der Sünde her, und wird so selbst eine sedes, ein Mikrokosmus der losgebrochenen, entfesselten Sünde, die einmal in ihrer nächsten Aeußerung nicht beherrscht, nun von der Zunge aus, die ihre Worte durch die übrigen Glieder bethätigt, sich unaufhaltsam über den Leib verbreitet und seine ohnedem empfänglichen Glieder in den Dienst der Sünde hineinzieht. Zur Rechtfertigung des Gedankens unseres Verf. ist nicht nachzuweisen, daß alle Sünde in einer Zungensünde ihren Grund hat, sondern dies, daß sittliche Macht und Ohnmacht über den Leib mit der über die Zunge nicht bloß Hand in Hand geht, sondern die Zunge vor den andern Gliedern in einem causalen Zusammenhange mit diesen und ihrem jeweiligen sittlichen Stande steht, so zwar, daß der Gebrauch, den Jemand von seiner Zunge macht, einen sicheren Maßstab für seinen gesammten sittlichen Zustand abgibt. — Zu der hier angedeuteten Specifikation der Sünde nach den Gliedern des Leibes vgl. Röm. 3, 13 ff.; Col. 3, 5 und dazu Hofmann Schriftb. I S. 472.

Vers 7. 8 enthalten nun den Grund des uns V. 6 geschilderten μεγαλαυχεῖν. Er liegt darin, daß, so viel auch sonst menschliche Kraft vermag, Niemand die Zunge bändigen kann. Γάρ bezieht sich auf den Hauptsatz V. 8; V. 7 aber tritt voran, um die Größe der menschlichen Kraft zu schildern, die gleichwohl zur Bändigung der Zunge nicht hinreicht, woraus deren Unbändigkeit erhellt. Es ist der Gedanke hier das Antitheton zu V. 2: wie dort die Herrschaft über die Zunge als Bedingung

der Herrschaft über den Leib genannt wird, so hier als Grund des vorher beschriebenen Verderbens des Leibes die Nichtbeherrschung der Zunge. Die letzten Worte V. 8 ἀκατάστατον κτλ. bilden, statt als Apposition einconstruirt zu seyn, einen selbständigen Ausrufungssatz (Win. §. 48. 4. S. 425), der im pragmatischen Zusammenhange mit dem vorhergeschilderten Verderben, das die Zunge anrichtet, deren wilde Gewalt charakterisirt und wieder zugleich den Uebergang zu dem Folgenden bildet. — Ἀκατάστατον (unbeständig) 1, 8, wird statt ἀκατάσχετον (nicht niederzuhalten, unbezähmbar) nach A B 7 u. mehr. Uebb. (vgl. Tischend.) vorzuziehen seyn, weil es nach dem οὐδεὶς δύναται κτλ. einen neuen Begriff hinzufügt, und obwohl an sich eine Art Oxymoron (vgl. de W.), zum Folgenden besser stimmt, wo eben der Unbestand geschildert wird. — Πᾶσα φύσις, „alle Natur"; wie nachher φύσις ἀνθρωπίνη Bezeichnung des Menschen nach der ihm angeborenen Beschaffenheit, nach der Anlage und dem Maaß seiner körperlichen und geistigen Kräfte ist, so dieser Ausdruck Bezeichnung der Geschöpfe nach ihrer Naturanlage. So verschieden sie darnach sind — die folgenden Genitive erläutern diese Verschiedenheit als Apposition zu πᾶσα — so werden sie doch gebändigt. Θηρίων τε καὶ πετεινῶν κτλ. = der vierfüßigen sowohl als der geflügelten, der kriechenden sowohl als der Seethiere. Im Ganzen vier Glieder, paarweise verbunden. Also θηρίων nicht Gesammtbezeichnung, sondern eine bestimmte Klasse, und zwar den Vögeln gegenüber mit Ausschluß der ἑρπετῶν die vierfüßigen Thiere der Erde, vgl. 1 Mos. 1, 28; 9, 2. Δαμάζεται καὶ δεδ. wird und — steigernd — ist gebändigt, ut nunc fit, ita factum semper (Grot.). Τῇ φύσει ἀνθρ. vgl. oben; der Dat. mehr „durch" Win. §. 31. 7. Auch dem Jak. ist die Herrschaft des Menschen über die Geschöpfe der Erde nicht verloren, vgl. Ps. 8, 7—9 und dazu Hofmann Schriftb. I. S. 248 ff.; wohl aber ist sie wie sein Verhältniß zur Erde selbst Gen. 3, 17—19 modificirt. — Τὴν δὲ γλῶσσαν der Gegensatz zu πᾶσα φύσις; sie ist unbändiger, gleichsam ein wildes Thier, wilder als alle anderen. Die schöne Ausführung dieses Gedankens von Erasmus s. b. Theile S. 193. Οὐδεὶς δύναται spricht die allgemein menschliche Erfahrung (im Sinne von τῇ φύσει ἀνθρωπίνῃ

V. 7) aus; gleichwohl soll und kann es anders seyn (vgl. oben zu V. 2 Schluß). Zu μεστὴ κτλ. vgl. Ps. 140, 4; 58, 5; Röm. 3, 13 u. A. Wie δαμάσαι von den wilden Thieren im Allgemeinen, so ist μεστή speciell von der Schlange entlehnt.

Vers 9 12 führt nun das zuletzt Gesagte (ἀκατάστατον κακόν κτλ.) aus und deckt die Unnatur dieses Gebarens der Zunge auf.

Die Schilderung allgemein menschlich gehalten und darum auch communicativ, will doch den Lesern ihr Bild vorhalten; wie V. 10 zeigt: οὐ χρή κτλ. — Ἐν αὐτῇ instrumental (Win. §. 52. S. 464) — doppelt gesetzt, um den Unbestand und Widerspruch hervorzuheben, vgl. V. 10 ἐκ τοῦ αὐτοῦ κτλ. Εὐλογοῦμεν — καταρώμεθα die beiden Extreme, die eine Stufenleiter von Zungesünden mit einander vermittelt. Zu εὐλογεῖν = בֵּרֵךְ segnen, preisen vgl. Eph. 1, 3; Mrc. 14, 61 u. A. Preces Iudaeorum incipere solent verbis בָּרוּךְ יָהּ (Schneckenb.). Zu lesen: τὸν κύριον καὶ πατέρα (vgl. Tischend.), aber wie 1, 7 ist hier ὁ κύριος im Sinne von ὁ θεός zu nehmen, vgl. 1, 27, und nicht von Christo zu verstehen. Zu letzterer Auffassung berechtigt weder Grammatik (der Artikel würde dann vor πατέρα nicht fehlen), noch Context (an das specifische Verhältniß zu Christo zu denken, ist gar kein Anlaß; vgl. das allgemeine τοὺς ἄνθρ. κτλ. in der zweiten Satzhälfte), noch des Verfassers sonstige Art. Mit καὶ πατέρα will der Verf. das Verhältniß des Menschen zu Gott noch bestimmter bezeichnen, das einmal anerkannt ein καταρᾶσθαι τοὺς ἀνθρώπους als seiner Kinder von selbst ausschließt vgl. zu 1, 27. Wie diese Bezeichnung Gottes dem allgemein menschlichen Standpunkt gemäß ist, von dem aus Jak. die Zungensünden bespricht (V. 8), so entspricht ihr auch als Correlat das τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας im zweiten Glied — ihn den Vater preisen sie und sein geschöpfliches Abbild, d. h. ihn selbst in seinem Abbild verfluchen sie. Die höchste Würde des Menschen als solches benennt hiemit Jak. (1 Mos. 1, 26 f.; 9, 6), und wie die Herrschaft über die Thiere (vgl. zu V. 7), die Folge der Gottähnlichkeit, so ist ihm auch diese substantiell geblieben (vgl. Hofmann Schriftb. I. S. 248—254, Thomas. Christi Pers. u. Werk §. 19 namentl. S. 139), so gewiß sein Vorzug vor dem Thiere ein persönliches Wesen zu

...m noch besteht. Ὁμοίωσις nur hier das Abstraktum = דְּמוּת ...h κατά = כְּ nach, secundum.

Vers 10 eine Zusammenfassung des Vorigen, die, indem sie ...s Widersprechende, daß aus einem und demselben Munde Segen ...d Fluch kommt, aneinander rückt, das οὐ χρή von selbst mo- ...irt und zu der Widerlegung V. 11 hinleitet, die in der Form ...s Ausdrucks ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος und ἐξέρχεται schon an- ...ipirt ist. Die, wie jeder fühlt, auch hier bedeutsame Anrede ...igt, wie nahe die Sache die Leser angeht. Οὐ χρή = haud ...s est, Theile. Ταῦτα οὕτω die Eigenthümlichkeit des Falles ...ch Inhalt und Form urgirend. Verwandte Sentenzen finden ...h bei Philo, den Rabbinen u. A., vgl. Theile S. 195.

Vers 11 u. 12 macht den Lesern das Unnatürliche, Mon- ...röse dieses Vorkommnisses (monstri simile, Erasm.) durch ...leichnisse aus der Natur anschaulich, die in allen ihren Her- ...orbringungen sich selbst treu bleibt. Läßt etwa die Quelle aus ...erselben Mündung (Höhlung, Hebr. 11, 38) das Süße und das ...ittere sprudeln (von selbst versteht sich ὕδωρ, Win. §. 66. I. ...; ebenda §. 18. 4 über die Wiederholung des Art. vor πικρόν)? ...um v. 11 monstret, opposita ex uno fonte nunquam ...rodire, addit, cujusvis causae effectus referre causae na- ...uram (Schneckenb., womit Bengel und Kern zu vgl.). Kann ...denn, m. Br., ein Feigenbaum Oliven bringen, oder ein Wein- ...stock Feigen? Auf den Gegensatz guter oder schlechter Qualität ...kommt es hiebei also nicht an (anders Matth. 7, 16). Noch ...kann — fährt er nun fort, auf das Bild V. 11 zurückkommend, ...als das dem Falle V. 10 unmittelbar adäquate — salziges süßes ...Wasser geben. Das Bild liegt aber der Sache selbst so nahe, ...daß es keiner weiteren Anwendung bedarf; denn ἁλυκόν und ...γλυκύ selbst bloß als metaphorischen Ausdruck für das Verhalten ...der Leser zu fassen (so Theile: neque in vobis salsi quid pro- ...ferre valet quod vere sit dulce), ist gegen den Context (V. 11) ...und gegen die constante Lesart ποιῆσαι ὕδωρ. Im Uebrigen ist ...οὕτως zu streichen und οὔτε richtiger (οὐδέ, vgl. jedoch Win. ...S. 578, de Wette: bei οὔτε vertritt die negative Frage das erste ...Glied der Verneinung) ἁλυκὸν γλυκὺ π. ὕ. zu lesen; vgl. Lach- ...mann, Tischend., de Wette. Dieselben Naturbilder ähnlich an- ...gewandt bei Philo, den Rabb. u. A., vgl. Theile S. 196 f.

Vers 13—18. Rasch kehrt nun der Verf. zu seinem Thema V. 1 zurück, die Nutzanwendung von dem Gesagten auf die Leser machend. Nicht das Lehren Anderer sey unter so bewandten Umständen ihre Aufgabe, sondern im eigenen schönen Wandel ihre Weisheit leuchten zu lassen; und nur unter dieser Voraussetzung werden sie einen Samen bei Anderen ausstreuen, der Frucht der Gerechtigkeit bringe. Die Rechtfertigung dieser Auffassung s. im Folgenden.

Vers 13. Τίς σοφὸς κτλ. Diese Appellation an die Weisheit der Leser hat contextmäßig ihren Grund in der Präsumtion, welche das διδάσκαλοι γιν. V. 1 ausspricht (so auch Theile, de Wette). Der falschen Bethätigung wird die wahre entgegengestellt; vgl. nachher zu τὰ ἔργα αὐτοῦ, zu αὕτη ἡ σοφία V. 15 und zu V. 18. Die Frage τίς im Sinne eines Aufrufs: ihr wollt weise seyn; wohlan ꝛc.; ähnlich wie Phil. 3, 15, vgl. z. d. St. Σοφὸς καὶ ἐπιστήμων = wer unter euch im Besitze der wahren Weisheit (vgl. zu 1, 5 und nachher 3, 17) ist und Verstand genug besitzt, um den Unverstand des bisherigen Verhaltens einzusehen. Im Hebr. חָכָם וְנָבוֹן Hos. 14, 10; Deut. 1, 13 u. a. Σοφός Gesammtbezeichnung des normalen Habitus nach der Seite der Intelligenz (vgl. zu 1, 5); ἐπιστήμων aber Bezeichnung der praktischen Einsicht, welche den gegebenen Fall richtig beurtheilt und die rechte Bethätigung der σοφία lehrt. — Im Folgenden heißt es nun nicht, wie man erwartet: er zeige seine Weisheit, sondern τὰ ἔργα αὐτοῦ (ὡς σοφοῦ). Offenbar hat also der Verf. die falsche Bethätigung (V. 1) im Sinne, und verlangt hier, daß ihre Bethätigung der Weisheit eine andere werde. Die rechte Bethätigung lehrt aber das ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς — ἐν πραΰτητι σοφίας: es ist die Bethätigung durch den eigenen schönen Wandel in der Sanftmuth, welche der Weisheit eignet und aus ihr kommt (als Commentar hiezu vgl. V. 15—17). Die καλὴ ἀναστροφή als äußere Sphäre des δειξάτω (ἐκ wie 2, 18) steht dem anmaßlichen Lehren und Meistern Anderer (V. 1), das ἐν πραΰτητι σοφ. aber als „ein erläuternder Zusatz zu ἐκ τῆς καλῆς ἀναστρ." (Win. §. 19. 2. S. 157) der Bitterkeit gegenüber, welche sich die Leser zu Schulden kommen lassen (14 vgl. mit 1, 19. 20. 26). Diese πραΰτης ist nicht ein Stück des schönen Wandels,

ondern, wie ihr Gegentheil die Bitterkeit, die alles Thun beleitende, es moderirende Stimmung, also die der äußeren Sphäre er καλὴ ἀν. entsprechende innere; ἐν also nicht = praeditus Theile), nicht Bezeichnung der Art und Weise (de Wette), sonern = in, als Bezeichnung der innern Sphäre des δειξάτω. Unrichtig verbindet man das ἐν πραΰτ. σοφ. mit τὰ ἔργα; denn bgesehen vom Artik., der nicht fehlen könnte, ist ja eben ἐν ρα. der Hauptpunkt (vgl. den Gegensatz V. 14) und nicht bloße Voraussetzung. Δειξάτω ist hier prakt. Beweis; falsch Schneckb. de verbis probantibus, wofür er sich mit Unrecht auf den Aorist (de re semel facienda — der Aor. bezeichnet aber hier as unverzüglich Auszuführende, Win. §. 44. 5. S. 366) beuft. — Zu καλὴ ἀναστρ. vgl. Win. zu Gal. 1, 13; über ραΰτης zu Tit. 3, 2. — Wie beherzigenswerthe Worte für en Diener des göttlichen Worts! Seine καλὴ ἀναστροφὴ ἐν ραΰτητι σοφίας ist Grundbedingung aller gedeihlichen Einwirkung auf Andere!

Vers 14. Wer weise ist, der zeige es ἐν πρ. σοφ. hat der Verf. gesagt; wenn ihr aber — der Gegensatz hiezu — bittern Neid und Streit im Herzen habt, so — der Sinn kann nur eyn: so seyd ihr nicht weise, oder so gebt euch nicht für weise us, und daß dies der Sinn sey, lehrt V. 15 οὐκ ἔστιν κτλ. vgl. die Ausl.). Statt dessen: μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε ατὰ τῆς ἀλ. = so rühmet euch nicht und lüget gegen die Wahreit. Sie geben sich für weise aus, indem sie Andere lehren wollen; dieses Vorgeben aber im Widerspruch mit ihrem eigenen Verhalten ist Hohn und Verläumdung der Wahrheit — der Wahrheit nicht im abstrakt allgemeinen (wo κατὰ τῆς ἀλ. überüssig wäre), sondern im objektiv christlichen Sinne, der christchen Wahrheit, durch deren Besitz sie sich σοφοί dünken. Auch ieraus geht also die Richtigkeit unserer Auffassung des Zusamenhangs V. 13 hervor. Ζῆλος (von ζέω) die heftige, leidenchaftliche, mißgünstige Stimmung Anderen gegenüber; hier vertärkt durch πικρός, vielleicht mit Rückbeziehung auf V. 11. 12. Ihre Folge, die ἐριθεία, die Streit- und Ränkesucht Phil. 1, 17; 2, 12; beides wie hier verbunden, 2 Cor. 12, 20; Gal. 5, 20. Ἔχειν schlechtweg haben, gleichviel ob hervorgebrochen oder nicht. Ἐν τῇ καρδίᾳ — als dem Mittelpunkt wie des physischen, so

des geistigen Lebens, von wo aus sich jene bittere Stimmung allem Thun mittheilt. Damit ist nicht gesagt, daß ihr Lehren bloß ein Streiten gewesen (gegen Kern u. A). Μὴ καταx. so wenig sich bitteres Wasser mit süßem verträgt, so wenig solche Stimmung mit dem Anspruch auf Weisheit. Ueber die grammatisch richtige Auffassung dieser Worte s. Win. §. 58. 5. S. 553: nicht = μὴ κατακαυχώμενοι ψεύδεσθε κ. τ. ά., sondern „κατὰ τῆς ἀλ. gehört eigentlich zu κατακαυχ. (Röm. 11, 18). Der Apostel schaltet aber zur Erklärung des καταx. einen stärkeren Ausdruck ein." Der Einschaltung wegen wird κατά nothwendig; es gehört aber auch zu ψεύδ., da hier (vgl. oben) ἀλήθεια die christl. Wahrheit (1, 18) ist, somit keine Tautologie entsteht. Die Negation μή wirkt natürlich fort auf ψεύδεσθαι Win. §. 59. 7. S. 579; ebenso gewiß ist hier μή nicht Frage, sondern kategorisch zu fassen, Win. §. 61. 3. S. 599. Zum Sinne des Ganzen vgl. man Röm. 2, 23.

Vers 15. Οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία κτλ. Der Grund für das Vorhergehende: diese Weisheit ist nicht die wahre. Negatio cum vi praemissa (Theile). Von einer σοφία kann, da es ein Unsinn wäre, den ζῆλος und die ἐριθεία an sich Weisheit zu nennen, hier nur die Rede seyn, wenn unsere Auffassung des μὴ καταx. richtig ist, mit anderen Worten: nur so fern sich mit dieser sittlichen Impotenz noch ein besonderer Anspruch auf Weisheit verbindet (indem sie Andere lehren wollen). Ἄνωθεν κατερχομένη von wo alle gute Gabe kommt 1, 17 (vgl. die Ausl.) — κατερχ. vertritt die Stelle eines Eigenschaftswortes, gegenüber dem ἐπίγειος (Win. §. 46. 11. S. 412). Ἐπίγειος = irdisch, was nicht bloß besagt, daß sie auf Erden zu finden ist (was auch von der ἄνωθεν σοφία gilt), sondern daß sie ihrem Ursprung und Wesen nach irdisch ist im Gegensatze zum Himmlischen (Phil. 3, 19) „wurzelnd in einem Gesammtleben der Sünde" (Kern), vgl. zu κόσμος 1, 27 und zu 1, 17. Ψυχική, δαιμονιώδης bestimmen diesen allgemeinen Gegensatz des ἐπίγειος näher, indem das erstere den Gegensatz zu dem in ἄνωθεν liegenden Begriff des Pneumatischen, das letztere den Gegensatz zu dem dem ἄνωθεν (1, 17) inhärirenden Begriff des nach seinem Ursprung und seiner Art Göttlichen bildet. Ψυχικός = der, in dem das natürlich bedingte, verderbte Leben waltet und

herrscht, und σοφία ψυχ., also die Weisheit, welche Ausfluß eines solchen in der Sünde befangenen Lebens ist 1 Cor. 2, 14; 3, 3; Jud. 19. Δαιμονιώδης (forma qualitalis tenacior quam originis, Theile), so fern dies von Gott isolirte in seine natürliche Bedingtheit dahingegebene Leben mit seinen Aeußerungen in Abhängigkeit vom Argen, dem Teufel, ist 3, 6; 4, 7.

Vers 16 zur Begründung dieses Urtheils weist der Verf. auf die Früchte des ζῆλος und der ἐριϑεία hin: ἐκεῖ (ebenda, unzertrennlich damit verbunden) ist ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα. Ἀκαταστ. hier nothwendig als äußeres Vorkommniß, die Frucht, in welcher die faule Wurzel an den Tag kommt = Unordnung, unfriedliche Verwirrung, vgl. 1 Cor. 14, 33; 1 Cor. 12, 20, wo wie hier ἔρεις als Anfang, ἀκατ. als Ende genannt wird; dazwischen die καταλαλιαί κτλ., instructiv für die concrete Auffassung unserer St. vgl. auch 1 Cor. 3, 3. Wo Feindschaft die Seele des Thuns, da gedeiht nichts mehr; es versiegt das innere Leben und geht das äußere zu Grunde, Gal. 5, 15. Καὶ πᾶν κτλ. das Genus, zu dem auch die ἀκ. gehört. Ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung, so muß ihr Gegentheil den Ruin alles sittlichen Lebens und eine Corruption des Gesammtzustandes herbeiführen, welche die Macht der Sünde und der in ihr herrschenden dämonischen Gewalt vor Augen stellt. Die concrete Erläuterung des πᾶν φ. π. gibt V. 17 als Gegentheil.

Vers 17 hält er ihnen nun, im Gegensatze zu der eben geschilderten σοφία, die Lichtgestalt vor, in welcher die himmlische Weisheit einhergeht. Πρῶτον μὲν — ἔπειτα: ad duplex genus qualitas revocatur; altero interna vis uno vocabulo exprimitur, quippe una ipsa ceterarumque effectrix, altero externae rationes sex notationibus describuntur, quae ad primarium scriptoris consilium invidiae rixisque occurrendi omnes redeunt — so Theile. Die sittliche Grundeigenschaft ist ἁγνή: lauter, rein — alles unlautere, selbstsüchtige Wesen von sich fernhaltend (nihil expetens praeterquam verum atque bonum b. Theile). Die Weisheit von oben reinigt, heiligt und adelt den Menschen und wirkt in ihm jene selbstsuchtlose Liebe, kraft deren sie sich als εἰρηνική = friedsam, ἐπιεικής = billig, mild, sanft (vgl. zu Phil. 4, 5), εὐπειϑής (nur hier) leicht zu überreden „lässet ihr sagen" (nicht rechthaberisch und

störrisch), offenbart — diese Prädikate im Gegensatze zu dem streitsüchtigen, inhumanen, rechthaberischen Wesen jener σοφία. Μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγ. gehört wieder zusammen und bildet den generellen Abschluß der eben genannten Erweisungen der σοφία ἁγνή. Μεστή non tantum hic illic, sed omni ex parte omnique tempore — dicit fructus bonos, omnes enumeratarum virtutum complectens effectus (Theile) — es sind Werke gemeint, mit denen man Anderen dient — im Gegensatz zu dem πᾶν φαῦλον πρᾶγμα — dort eine Wildniß voll giftigen Unkrauts, hier ein Garten voll edler Früchte dienender Liebe. Nach diesem generellen Abschlusse werden die durch Gleichklang ohne καί verbundenen, weiter hinzutretenden Prädikate nicht wieder auf einzelne Erweisungen der σοφία sich beziehen (z. B. alienus a contentionibus u. dgl.), sondern die Qualität aller Erweisungen bezeichnen. Bei ἀνυπόκριτος = ungeheuchelt, sincerus (vgl. zu 1 Tim. 1, 5), ist das unbestritten der Fall, dann kann es aber auch bei dem ersteren nicht anders seyn. Also: und das alles thut sie, so zeigt sie sich ungezweifelt und ungeheuchelt, dubitationis et simulationis expers, also dem Sinne nach allerdings = non duplex (Wetst. vgl. 4, 8) — una eademque semper sibi similis — nil ficti falsique habens omnia potius aperte agens atque ex animo, vgl. b. Theile. So auch de Wette. Wie anders die weltliche Klugheit verfährt, lehrt 2, 1—13, namentlich V. 4. Es ist dies, wenn man will, die Explication des ἁγνή nach der formellen Seite. Nur in diesem Sinne gebraucht Jakobus auch 1, 6; 2, 4 διακρίνεσθαι. Andere (Luth., Kern, Schneckenb.) = unparteiisch. (Ueber das πρῶτον μὲν — ἔπειτα, womit hier der Rangunterschied angedeutet ist, Win. §. 64. II. 2 e. S. 625).

V. 18. Nachdem V. 17 (ἡ δὲ σοφία κτλ.) die Weisheit selbst in ihren Erweisungen geschildert ist, wird jetzt ihr Erfolg im Gegensatze zu dem ἐκεῖ ἀκαταστασία κτλ. V. 16 benannt. „Frucht der Gerechtigkeit aber (und nicht ἀκατ. καὶ πᾶν φ. π. V. 16) wird im Frieden ausgesäet von den Friedfertigen" — mit andern Worten: wo die Weisheit von oben ihre Friedensmacht entfaltet, gedeiht eine Frucht ganz entgegengesetzt der aus dem ζῆλος κτλ. ersprießenden. — So führt V. 18 den Gegensatz gegen jene streitfertige Weisheit mit ihren Folgen zu Ende,

und bildet so zugleich den zusammenfassenden sententiösen Abschluß des Ganzen, indem den Lesern gesagt wird, daß, was sie mit ihrer streitfertigen Weisheit erreichen zu wollen vorgeben (vgl. zu 1, 20 ὀργὴ δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται und zu 3, 1. 14 f.), nur unter dem belebenden Einfluß des Friedens gedeiht. Diese Auffassung bewährt sich auch, wenn man das Gewicht beachtet, das auf ἐν εἰρήνῃ τοῖς ποιοῦσιν εἰρ. liegt; es setzt dies einen Gegensatz voraus, welcher nur der des ζῆλος κτλ. seyn kann; dann aber muß auch καρπ. δικ. eben das seyn, was die Leser mit ihrem ζῆλος erreichen wollen und nur ἐν τῇ εἰρήνῃ erreichen können. — Da ist uns nun σπείρεται nicht ein Tropus für das Lehren (Pott), sondern der Gedanke als Gegensatz zu V. 16 ἐκεῖ κτλ. ist allgemein; gleichviel ob man lehrt oder nicht, gilt was der Verf. sagt. Olsh.: „die den Frieden und des Friedens Werk thun (Matth. 5, 7), die säen auch die Frucht der Gerechtigkeit (d. h. den Samen, aus dem sie erwächst) in Frieden. Gegensatz von dem ζῆλος V. 14." — Die meisten neueren Ausleger verstehen dagegen den V. von dem, was die Friedliebenden für sich selbst zu erwarten haben. So Kern: was aber für die Friedfertigen selbst als Frucht ihrer Aussaat, d. h. ihrer friedsamen Handlungsweise, hervorgeht, ist Gerechtigkeit vor Gott, die sich in Frieden mit Gott erweist; dieser Friede sey das Verhältniß der Versöhnung. Als ob solche Friedenskinder diesen Frieden erst zu ernten hätten! Auch kann ἐν εἰρήνῃ nicht mit δικαιοσύνης verbunden und übersetzt werden „die im Frieden sich erweisende Gerechtigkeit." Etwas anders de Wette: Frucht (= Handlung) der Gerechtigkeit (gen. appos.) wird in Hoffnung auf Frieden als Same der himmlischen Ernte gesäet von denen, welche Frieden üben. Hier ist zwar nicht von der Rechtfertigung und ihrem Frieden die Rede; aber 1) ἐν εἰρήνῃ kann eben nicht heißen: in Hoffnung auf Frieden, 2) den καρπός selbst als Same und nicht als Produkt des σπείρειν zu betrachten, ist gezwungen (de Wette meint: witzig) — säet man denn die guten Handlungen, diese als Same gedacht, aus? — 3) würde der Gedanke, bei dem alles Gewicht auf dem ἐν εἰρήνῃ liegt, anders ausgedrückt seyn; auch hat er an sich mit dem Context keinen näheren Zusammenhang. — Andere Auslegungen s. b. Theile, de Wette. Bei unserer Erklärung ist

καρπὸς δικ. als gen. appos. zu fassen = Frucht, welche in Gerechtigkeit — das rechte Verhältniß und Verhalten zu Gott umfassend, vgl. zu 1, 20 — besteht. Καρπὸς δικαιοσύνης σπείρεται statt: der Same, der die Frucht solcher Gerechtigkeit bringt. Ἐν εἰρήνῃ Bezeichnung des durch die σοφία gewirkten Zustandes, gegenüber der gegenseitigen Erbitterung, hervorgehend (τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην) aus dem friedfertigen Sinn und Thun solcher Weisheitskinder. Der Dat. zunächst der actionis zu σπείρεται, vielleicht mit Anschluß der Bedeutung des dat. commodi. Ποιεῖν, exercere, 1 Joh. 2, 29; 3, 8.

§. 7. Gegen die Weltliebe.

(4, 1—12).

Wir haben gesehen, wie Kap. 2 u. 3, innerlich enge verbunden, zusammen die Ausführung dessen geben, worauf Jak. 1, 27 seinen Lesern gegenüber als erstes Kennzeichen der wahren Frömmigkeit mit dem ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς κτλ. hingewiesen hat. Kap. 4 u. 5 kann man nun die Ausführung dessen nennen, was Jak. bei dem anderen, dem ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν κτλ. vor Augen hatte; und zwar ist es zunächst 4, 1—12 die abgöttische Liebe zur Welt, welche Jak. an seinen Lesern rügt.

Der Ton des Briefes wird hier streng und scharf und spiegelt die sittliche Indignation des Verf.; dies gilt von V. 1—10, V. 13—17, namentlich aber von 5, 1—6. Hier kein ἀδελφοί μου, keine communikative Redeweise wie 3, 1. 9 u. a. Dazwischen aber 4, 11. 12 und am Schluß 5, 7 ff. Partieen, in welchen der Ton sich mildert, und die theilnehmende Liebe des Verf. wieder mit lieblichem Glanze durch die Wolke heiligen Zorns hindurchbricht. Nämlich innerhalb des Leserkreises findet sich ein Gegensatz, auf den wir schon 1, 5. 10; 2, 1 ff. aufmerksam geworden sind: der Gegensatz weltlich hochfahrenden Wesens auf der einen und in Folge dessen ungerechter Bedrängniß auf der andern Seite; und je nachdem die Rede der einen oder der anderen Seite sich zuwendet, ändert sie den Ton. Zwar 4, 1—12 redet der Verf. die Leser noch als Gesammtheit an; entschieden aber tritt dieser Gegensatz 4, 13 ff. 5, 1 ff. heraus, wo der

erf. die Einen den Anderen gegenüberstellt, vgl. 5, 1—6 mit 7 ff.

Was zunächst unsern Abschnitt und den Uebergang hiezu langt, so tritt wieder des Verf. eigenthümliche Darstellungs- t hervor. Der Uebergang ist durch das ἐν εἰρήνῃ κτλ. 3, 18 geben: im Friedensstande nur gedeiht Frucht der Gerechtigkeit. n Gegensatze hiezu 4, 1: woher Krieg unter euch? Und dies θεν κτλ. ist nun wieder das Thema bis V. 10, indem zuerst . 1—3 die götzendienerische Weltliebe als Grund aufgezeigt, . 4—6 deren Unverträglichkeit mit der Liebe Gottes darge- an, V. 7—10 die Mahnung zu bußfertiger, demüthiger, völli- r Hingabe an Gott angeknüpft wird. Den Schluß V. 11. 12 ldet die Warnung vor Lästerung und Gericht als Ausfluß der elbstüberhebung.

Vers 1—3. Die Weltliebe als der tiefste Grund alles treits unter den Lesern.

Vers 1. Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν (vgl. Tischend.) μά- αι ἐν ὑμῖν; die Ausdrücke πόλ. μάχ., ersterer den andauernden stand, letzterer die einzelnen Ausbrüche bezeichnend, setzen bei n Lesern als offenkundige Thatsache einen Zustand erklärter indseligkeit voraus. Daß hier nicht mehr bloß an jenen ver- ckten ζῆλος vermeintlicher Lehrweisheit zu denken ist, lehrt on der viel stärkere Ausdruck a. u. St.; vielmehr ist im all- meinen Gegensatze zu dem ἐν εἰρήνῃ vorher an die Streitigkei- ι der Leser überhaupt zu denken (vgl. zu ζηλοῦτε V. 2), und s Folgende lehrt, daß es Streitigkeiten um das „Mein und ein" (de W.), und zwar die Gesammtheit der Leser betreffende aren. Woher überhaupt Krieg und Kampf unter euch? — der Sinn. Der ζῆλος, welcher unter der Maske lehrhafter eisheit sich versteckt, ist nur als eine der Aeußerungen des ıfriedens zu betrachten, welcher die Leser entzweit und alle ihre erhältnisse durchdringt. Auf πόθεν — πόθεν liegt der Nachdruck. ἐν ὑμῖν nothwendig die bisher Angeredeten, also Christen. Der achdruck, den πόθεν hat, läßt es als verwunderlich erscheinen, daß ıter ihnen, die Kinder jener friedevollen Weisheit seyn sollten, lcher Unfriede herrscht. Οὐκ ἐντεῦθεν — er antwortet mit ner Gegenfrage, die an das Gewissen der Leser appellirt: wie 4 vgl. mit 3, 1; 1, 2, nachher V. 4. Das οὐκ ἐντ. also

ist nachdrückliche Vorandeutung des Folgenden (Win. §. 25. 5. S. 186), wie sie sonst auch der Verf. liebt 1, 27 u. a. Ἐκ τῶν ἡδονῶν κτλ. = aus eueren Lüsten, welche Krieg führen in eueren Gliedern? Der äußere Krieg unter ihnen die Enthüllung eines inneren in ihnen. Die ἡδ. = voluptates carnis „metonymisch für ἐπιθυμίαι" (de Wette), also cupiditates rerum voluptariarum (Wahl), wie V. 2 f. lehrt, vgl. zu ἡδον. V. 3. Das Bild στρατεύεσθαι erinnert an Röm. 7, 23, vgl. mit 1 Petr. 2, 11. Zu ἐν τοῖς μέλ. vgl. die Bem. zu 3, 2. In den μέλ. haben die ἡδοναί gleichsam ihr Lager aufgeschlagen und ὅπλα τῆς ἀδικίας aus ihnen gemacht, Röm. 6, 13. Dies στρατεύεσθαι besteht nicht in einem zu Felde-Liegen wider den νοῦς oder die ψυχή (wie an d. oben a. St., so de Wette u. A.), auch nicht in einem Streite der ἡδοναί unter sich (Schneckenb. u. A.), sondern der Streit entsteht und besteht, weil das ἐπιθυμεῖν ein οὐκ ἔχειν — οὐ δύνασθαι ἐπιτυχεῖν zum Gegner hat, gegen den es ankämpft; vgl. das Folgende.

Vers 2. Um den Lesern klar zu machen, wie aus dem inneren Streite der Lüste der äußere erwächst, schildert er nun — ihnen ihr eigenes Bild vorhaltend —, wie es von dem innern Gelüsten aus, das sich gehindert sieht, zur bitteren Stimmung, und von da zu dem Ausbruch des μαχ. καὶ πολ. kommt; und zeigt ihnen dann, wie dieser unbefriedigte Zustand, dies resultatlose Streben nur die Frucht ihrer von Gott abgekommenen weltlichen Gesinnung ist. Ungenau de Wette: mit allem Begehren und Streiten erlange man nicht das Gewünschte, man solle vielmehr beten. Aber V. 2 ist offenbare Explication von V. 1; und hätte de Wette Recht, so dürfte nach μάχεσθε κ. πολ. ein καὶ οὐκ ἔχετε oder dgl. nicht fehlen; die Lesart καὶ οὐκ ἔχετε nach πολεμεῖτε ist ja, wie de Wette selbst anerkennt (vgl. Tischend.), unbedingt zu verwerfen. — Ἐπιθυμεῖτε der innere Anfang des Vorgangs. Den Gegenstand des ἐπιθ. läßt der Context — ἐκ τῶν ἡδονῶν V. 2, vgl. mit ἐν ταῖς ἡδοναῖς δαπαν. V. 3 — als irdischen Besitz und Genuß erkennen. Nicht, was an und für sich wider Gott ist, begehren sie (sonst könnte der Verf. nicht sagen: οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι), aber sie begehren es, wie gleichfalls der Context lehrt, aus ungöttlichem Grunde V. 1, in un- und widergöttlicher Weise V. 2,

in ungöttlicher Absicht V. 3. So kann ihr ἐπιθυμεῖν selbst seiner sittlichen Art nach nicht das rechte, sondern nur ein selbstsüchtiges, jener ἐπιθυμία 1, 14 entstammendes seyn; es ist φιλία τοῦ κόσμου (V. 4), welche wider Gott streitet, und ist darum nicht weniger wie das οὐκ ἐπιθυμήσεις des an sich vom Gesetze Verbotenen Röm. 7, 7 Sünde. Καὶ οὐκ ἔχετε als Erfolg des ἐπιθυμεῖν. Deßwegen aber nicht = erhalten (de Wette), sondern = haben. Ihr richtet nichts aus, es bleibt wie es war. Aber nicht so ists mit dem ἐπιθυμεῖν. Das οὐκ ἔχετε wird zum Stachel, der die Begierde anreizt und den Haß und Neid gegen diejenigen weckt, welche durch den Besitz des Gewünschten bevorzugt erscheinen oder der Erlangung des Begehrten im Wege stehen oder zu stehen scheinen. Φονεύετε auffallend; aber φθονεῖτε ist eben bloße Emendation; es eigentlich zu nehmen mit Berufung auf 5, 6, ist gegen den genetisch entwickelnden Zusammenhang der Stelle, der zeigen will, wie es zu πόλ. καὶ μάχ. komme, also nicht auf der zweiten Stufe das Morden anticipiren kann; auch φονεύετε als Nebenbestimmung zu ζηλοῦτε zu fassen „ihr eifert tödtlich" geht nicht, weil φον. nicht vorangestellt seyn könnte (vgl. Win. §. 58. 5. S. 553); so bleibt nur übrig, den Sinn des φον. durch die Zusammenstellung mit ζηλοῦτε bestimmt seyn zu lassen und dieses Wort mit der Kühnheit des überhaupt hier herrschenden Ausdrucks (vgl. das πόλ. καὶ μάχ., στρατεύεσθαι, μοιχοί) zu rechtfertigen. Φον. dann im Sinne des Hasses als inneren Todtschlags 1 Joh. 3, 15. Zu dieser Stufe gehört der maskirte ζῆλος 3, 14 ff.; von ihr aber unterscheidet der Verf. als dritte Stufe: das πόλ. καὶ μάχ., den offenen unverdeckten Kampf, so daß man erkennt, wie 4, 1 mit πόλ. κτλ. noch etwas Anderes als vorher (3, 14) gemeint ist. Καὶ οὐ δυν. ἐπιτυχεῖν das Resultat des ζηλοῦν als der stimulus, welcher den offenen Ausbruch des πολεμεῖν κ. μ. herbeiführt. Damit ist beantwortet: πόθεν πόλεμοι καὶ μάχαι; V. 1, und die Behauptung οὐκ ἐντεῦθεν κτλ. V. 2 gerechtfertigt. Ein καὶ οὐκ ἔχετε als weiterer stimulus wäre also ganz gegen den Context (vgl. oben); der Verf. ist am Ziel. Aber das will er nun noch zeigen, indem er neu anhebt: οὐκ ἔχετε κτλ., worin diese Resultatlosigkeit all ihres Rennens und Brennens ihren Grund hat, nämlich im Mangel des Gebetes überhaupt

oder des rechten Gebetes, damit sie erkennen, wie weit sie von dem einzig rechten Wege abgekommen, und daß sie einer selbstsüchtig götzendienerischen Weltliebe anheimgefallen sind, woran sich dann V. 4 das μοιχοὶ κτλ. anschließt. — Das οὐκ ἔχετε an u. St. ist nach dem Vorhergehenden (vgl. zu ἐπιθυμεῖτε) Mangel an irdischem Gut; aber der Sinn des Verf. ist darum doch nicht, daß alles, was das thörichte Herz sich wünscht, ihm würde, wenn es nur beten wollte, sondern der Verf. will sagen: der Zustand des Nichthabens sammt dem daraus entspringenden Gefühle des Mangels und seinen Folgen findet sich nur da, wo das Gebet fehlt. Es ist also das οὐκ ἔχετε in seiner Allgemeinheit zu belassen; nur daß die Sphäre desselben durch das Vorhergehende bestimmt ist. Dieser Zustand hört aber auf, wo man bittet. Das Gebet selbst streift, wenn es rechter Art ist, dem Begehren das Selbstsüchtige, Eigenwillige ab und reducirt es auf das rechte Maaß, und das Auge des Glaubens schaut die Erfüllung auch da, wo der Unglaube nichts sieht. In dieser reinigenden Macht des Gebetes, das für alles Begehren das ὑποτάσσεσθαι τῷ θεῷ V. 7 fordert, liegt der Grund, daß das selbstsüchtige Begehren sich nicht im Gebete an Gott wagt, so weit nicht die gänzliche Erschlaffung des christlichen Lebens und die entschiedene Gottesvergessenheit, die ohne Gott in der Welt seyn will, der Grund ist. Vgl. mit dieser Mahnung zum Gebet 1, 5; 5, 16 ff. Wie seltsam, wenn de Wette hier als etwas Besonderes anmerkt: der Verf. glaube, daß man selbst irdische Güter durchs Gebet erlangen könne!

Vers 3. Αἰτεῖτε κτλ. steigernd, mit rhetorischer Kürze dem μὴ αἰτεῖσθαι gegenübergestellt. Wagt sich aber solches Begehren dennoch an Gott, so kann der Erfolg nur ein οὐ λαμβ. seyn. Denn es ist ein κακῶς αἰτεῖσθαι um seiner schlimmen Absicht willen. Es umgeht das ὑποτάσσεσθαι, es macht sich zum dienenden Mittel der selbstsüchtigen Weltliebe und will Gott selbst zum Werkzeuge ungöttlicher Genußsucht machen, es ist das Gebet für einen Götzen zu Gott. — Ueber den Wechsel von αἰτεῖτε und αἰτεῖσθε, Win. §. 39. 6. S. 297. An erster Stelle absichtlich ohne alle Relation: ihr bittet, bringt Bitten vor; an zweiter Stelle aber in Verbindung mit ἵνα, wo die selbstsüchtige Absicht hervorgehoben wird, tritt dann die Rückbeziehung auf

n Betenden hervor. Der Parallelismus in dem οὐκ ἔχειν — λαμβ. mit V. 2 fällt in die Augen. Κακῶς ist durch ἵνα äutert; hiemit vgl. noch 1, 6 über das rechte Gebet. Ἐν ἰς ἡδοναῖς δαπ. nämlich das Erbetene. Das ἐν bei ἡδ. ar nicht unmittelbar gleichbedeutend mit dem gewöhnlichen εἰς, ndern zunächst = in, das Gebiet des δαπ. bezeichnend, im iesentlichen aber dasselbe ausdrückend. Ἡδοναί vgl. zu V. 1 : befriedigte ἐπιθυμ. in ihrem Genusse = voluptates carnis. aß αἰτεῖσθαι nur vom Gebet verstanden werden kann, lehrt on der Inhalt von V. 3 (οὐ λαμβ. διότι κτλ.) und der ısammenhang des Folgenden. V. 1—3 ein Spiegel für ısere Zeit.

Vers 4—6. Der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft.

Vers 4. Ihre selbstsüchtige Weltliebe hat der Verf. V. 3 inen Lesern zum Bewußtseyn gebracht. Was es um sie ist, pricht die Anrede μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες aus, und das Folgende ıchtfertigt dies Urtheil, indem es zeigt, daß die Weltliebe Verßung der Liebe zu Gott, ja Feindschaft wider Gott ist. Falsch t es daher hier μοιχοὶ κ. μοιχ. eigentlich, und nicht vielmehr ach der schon im A. T. herrschenden Anschauung (vgl. Ps. 73, 17; Jes. 54, 1; 57, 3 ff.; Ezech. 23, 37; Hos. 1, 2; 2, 2 ff.; , 1; Weish. 14, 12, womit im N. T. Matth. 12, 39; 16, 4; Cor. 11, 2; Eph. 5, 25 ff.; Apok. 22, 17 u. a. zu vergl.) on der Verletzung der unter dem Bilde der Ehe vorgestellten iebesgemeinschaft mit Gott durch abgöttische Liebe der Welt zu euten; erklärt ja der Verf. selbst V. 4, indem er ihnen vorhält, was ie praktisch vergessen zu haben scheinen, das μοιχ. als die Gott feindiche φιλία τοῦ κόσμου, von der eben vorher die Rede war, und aß im Vorangehenden nicht an ehebrecherische Gelüste gedacht t, lehrt schon das οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι V. 2. Auf ieselbe Auffassung führt dann auch V. 5 und das Folgende. Was die Lesart anlangt, so ist μοιχαλίδες jedenfalls ächt, und ie Frage ist nur, ob nicht μοιχοὶ καί ein Glossem sey. Die ußeren Gründe stimmen mehr für die Auslassung (A B 13 und ehrere Uebb., welche den Begriff μοιχ. nur einmal ausdrücken — so Lachm., Tischend., Theile, der bemerkt: imago quum Deum sistat maritum, homines feminam: non minus recte

singuli homines scorta dicentur, quam totum genus); die μοιχαλίδες von den Einzelnen in der Gemeinde Gottes ist allerdings singulär (vgl. de Wette gegen Theile). Ist μοιχοὶ καὶ μοιχ. zu lesen, so drückt die sexuelle Unterscheidung (vgl. 2, 15) die Allgemeinheit aus und bestätigt, daß es sich hier (vgl. oben) um Streitigkeiten des gewöhnlichen Lebens handelt. — Οὐκ οἴδατε κτλ., damit spricht der Verf. selbst es deutlich aus, daß er bei μοιχ. die vorher V. 1—3 beschriebene Liebe zur Welt im Auge habe. Zur φιλία τοῦ κόσμου wird jedes irdische Begehren, das nicht durch und in Gott, sondern selbstwillig und selbstsüchtig besitzen und genießen will; vgl. oben zu ἐπιθυμ. Da ist der κόσμος der Abgott geworden, an dem das Herz hängt, und die Liebe zu ihm ist Verletzung der ausschließlich Gott gebührenden Liebe, ja sie ist positiv ἔχθρα τοῦ θεοῦ (εἰς θεόν): denn indem sie sich von Gott weg der Welt zuwendet, fällt sie nothwendig der widergöttlichen Macht des Argen anheim, dessen Herrschaftsgebiet die Welt ist (vgl. zu 1, 27 und unten V. 8 ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ und 1 Joh. 2, 15 f.; als Parallele des Gedankens hier Matth. 6, 24; Röm. 8, 7). Mit ὃς ἂν οὖν κτλ. spricht Jak. nur die von selbst aus dem allgemeinem Satze sich ergebende Consequenz aus; er spricht sie aber darum aus, weil practisch die Leser sich ihrer entschlagen. Ὃς ἂν οὖν βουληθῇ = wer irgend also gewillt ist ꝛc. möglichst allgemein von jedem Falle, der etwa eintreten könnte (Win. §. 43. 3. b. S. 355; vgl. auch oben 1, 2 zu ὅταν); es gilt hier keine Ausrede oder Beschönigung. Βουληθῇ — also nicht bloß die entschiedene, ausgesprochene Liebe zur Welt, sondern schon die Geneigtheit in ein solches Verhältniß zur Welt zu treten, zieht er unter dasselbe Gericht. Καθίσταται = vox bellica, cui opponitur V. 6 ἀντιτάσσ. (Heisen), stellt sich dar, viel stärker als ἐστίν — gegenüber der eitelen Selbsttäuschung, die es mit Gott und der Welt zugleich halten zu können vermeint.

Vers 5. 6.*) Ἢ δοκεῖτε κτλ. Wir lassen zunächst die schwierige Frage, wohin das ἡ γραφὴ λέγει deutet, und suchen vor allem den richtigen Sinn der Worte. Dieser aber ist im Wesentlichen durch den Zusammenhang mit dem Vorangehenden und Folgen-

---

*) Eine Abhandlung von Gerken z. d. St. ist mir nicht näher bekannt.

den, wie durch die grammatisch richtige Auslegung der einzelnen Worte, unzweideutig bestimmt. Was nämlich den Zusammenhang mit dem Vorangehenden betrifft, so kann der mit ἢ δοκεῖτε κτλ. (= oder meint ihr, daß es ein leeres Vorgeben der Schrift ist) eingeleitete Gedanke, gleichviel ob Citat aus der Schrift oder Wort Jakobi im Sinne der Schrift, nur eine Bestätigung der vorher ausgesprochenen Behauptung seyn, daß die Weltliebe Gottes Feindschaft sey. Falsch also ist schon hiernach jede Auffassung, welche im Folgenden einen Ausspruch über der Menschen Neid, statt eine Aussage über die Unverträglichkeit der Welt- und Gottesliebe findet. Ferner bildet das nachfolgende μείζονα δὲ δίδωσι χάριν eine Antithese zu dem vorangehenden πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ κτλ.; es muß also vorher gleichfalls von einem Verhalten Gottes, und zwar von einem solchen die Rede seyn, zu welchem das διδόναι χάριν einen Gegensatz bilden kann. Und diese Folgerung wird durch die weiteren Worte διὸ λέγει κτλ. bestätigt und näher bestimmt, indem hier dem χάριν διδόναι als einem Thun Gottes sein ἀντιτάσσεσθαι gegenübergestellt wird, das wegen der bestätigenden Verbindung (διό) mit dem Vorangehenden dem ersten Gliede πρὸς φθόνον κτλ. ebenso entsprechen wird, wie das ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν dem zweiten μείζ. δὲ διδ. χάριν. So kann der Sinn der fraglichen Worte nur der seyn, daß Gott ein neidisches, d. h. ein den Gegenstand seiner Liebe der Welt mißgönnendes, Liebesverlangen hegt und demnach — denn nicht zum Troste, sondern zur Warnung ists gesagt — jene ehebrecherische Gesinnung nicht duldet. Πρὸς φθόνον ist also weder mit λέγει zu verbinden, noch irgend als Objekt des ἐπιποθεῖ zu fassen, sondern als Bezeichnung der Art und Weise mit ἐπιποθεῖ zu verbinden (= invidiose vgl. Win. §. 55. 2. S. 503) und bildet mit ἐπιποθεῖν zusammen eine Umschreibung dessen, was die Schrift 5 Mos. 5, 9 f.; 6, 5. 15; 7, 6 ff. 2 Mos. 20, 5; Ezech. 23, 25 u. a. von der קִנְאָה Gottes sagt. Den gewöhnlichen Ausdruck ζῆλος, ζηλόω aber umschreibt Jakobus theils wegen der vorangehenden schlimmen Bedeutung dieses Wortes, mehr aber noch, weil die Umschreibung das deutlicher und stärker ausdrückt, was er sagen will, und namentlich φθόνος besser der Voraussetzung des Contextes von einer bereits an die Welt hingegebenen Gesinnung entspricht. Fraglich bleibt

noch, ob ὁ θεός als Subjekt aus dem vorhergehenden ἐχ τοῦ θεοῦ zu ergänzen (vgl. 1, 12), und τὸ πνεῦμα als O vom Geist des Menschen zu verstehen ist, oder ob τὸ πν im Sinne von heiliger Geist als Subjekt zu fassen und Objekt hinzuzudenken ist, oder ob (so zuletzt Theile) ἡ γ figürlich statt ὁ θεός Subjekt des ἐπιποθεῖ ist, in welchem τὸ πνεῦμα, wie im ersten Falle, als Objekt zu nehmen ist. : Frage läßt sich nur im Zusammenhang mit der anderen erö wohin das ἡ γραφὴ λέγει deutet. Leiten diese Worte das φθόνον als Citat ein, so würde wohl τὸ πνεῦμα κτλ. nicht heiligen Geiste als Subjekt, sondern vom Geiste des Men als Objekt zu verstehen seyn, und so gut anderwärts Jes. 4 Pred. 12, 7 von diesem gesagt wird, daß Gott ihn denen die auf Erden gehen, ebenso gut möchte es hier heißen: κ κησεν oder nach der Lesart A. 17 κατῴκισεν. Denn daß das altt. Subjekt in dem Citat mit τὸ πνεῦμα κτλ. im S von heiliger Geist umschrieben, habe, erscheint, wenn die W einmal Citat seyn sollen, als willkürliche Annahme und ha Context, der vor- und nachher ὁ θεός zum Subjekt hat, i für sich; und welchen Grund dieser Aenderung wollte man führen? — Gegen diese Auffassung des πρὸς φθόνον κτλ Citat spricht aber entschieden der Umstand, daß sich die W nirgends nachweisen lassen; denn die Berufung auf die a Stellen, welche von dem אֵל קַנָּא reden (Schmid verweis Jes. 63, 8—11; aber von einem Citat kann auch hier nich Rede seyn), reicht doch offenbar nicht aus, die Worte hie ein ausdrückliches, mit γραφὴ λέγει eingeleitetes Citat zu fertigen (vgl. 2, 23). Man bezieht daher das ἡ γρ. λέγει weder auf das Vorangehende V. 4 (so zuletzt de Wette), auf das Folgende διὸ λέγει κτλ. V. 6 (so Kern). Be ersteren Auffassung setzt man das οὐκ οἴδατε — ἢ δοκεῖτε ander stricte gegenüber, und nimmt dann das ὅτι ἡ φιλία κόσμου κτλ. als die Aussage der Schrift. Allein hie spricht: daß die Worte ἡ φιλία κτλ. sich im A. T. überl nicht, und im N. T. (Röm. 8, 7; Matth. 6, 24) — die liche Beziehung auf dieses mit ἡ γραφή zugegeben — w stens nicht so sich finden, 2) daß vorher V. 4 von der S überhaupt nicht die Rede ist, sondern der Verf. sich wie

die christliche Erkenntniß seiner Leser beruft, 3) daß wenn
noch οὐκ οἴδατε und ἢ δοκεῖτε als stricte Gegensätze in der
eitlichen Beziehung auf die Schrift gefaßt werden sollten,
Verfasser nach ἡ γραφὴ λέγει nicht mit weiteren Anführun-
der Schrift fortfahren könnte, sondern gegen die Leichtfer-
eit derer sich wenden müßte, welche die Schrift verachten.
raus ergibt sich, daß ἢ δοκεῖτε κτλ. vielmehr als Einleitung
nun erst folgenden Schriftbeweises (vgl. oben 2, 20 nach
14—19) genommen seyn will. Können aber die Worte
ς φθόνον — ἡμῖν nicht als eigentliches Citat betrachtet wer-
, da sie nirgends so vorkommen, so muß nun das διὸ λέγει,
mit das ἡ γραφὴ λέγει als Bestätigung des Gesagten wieder
genommen wird, das bringen, was der Verf. als Schriftbe-
s im Sinne hatte, und πρὸς φθόνον — ἐν ἡμῖν ist dann
lso Wort des Verf., wie das μείζονα δὲ δίδ. χάριν es zuge-
ener Maaßen ist. Diese Worte des Verf. sind aber nicht als
: vorläufige Umschreibung dessen, was die Schrift sagt, (so
n), eingefügt, sondern hervorgerufen durch das κενῶς dienen
zur Vermittlung des Schriftworts V. 6 mit dem Gedanken
4. Statt einfach zu sagen: wer der Welt Freund seyn
, ist Gottes Feind, es müßte denn nichtig seyn, was die
rift sagt: daß Gott den Hoffärtigen widersteht, den Demüthi-
aber Gnade gibt — sagt er: ihr müßtet denn meinen, daß
Schrift vergeblich rede. Neidisch verlangt (in Wirklichkeit —
πρὸς φθ. ἐπιπ. mit Nachdruck voran) die göttliche Liebe
dem Gegenstande ihrer Liebe, größere Gnade gewährt sie
gen auch, und darum weil dies so ist, sagt sie (nicht κενῶς,
ern ἀληθῶς): Gott widerstehet u. s. w. Bei dieser Auf-
ung ginge es auch an, das πνεῦμα ὃ κτλ. als Subjekt im
ne des heiligen Geistes zu nehmen. Jakobus beruft sich dann
it gegenüber dem κενῶς auf eine im Bewußtseyn des Christen
bene gewisse Thatsache der innern Erfahrung. Indessen
ißt man 1) bei ἐπιποθεῖ (vgl. zu Phil. 1, 8) ungern ein Ob-
2) ist die Auslassung von ὁ θεός sehr natürlich, wenn Jak.
ts die folgende Schriftstelle im Sinne hat, 3) nennt der
. zu μείζονα δίδ. χάριν nachher ὁ θεός ausdrücklich als Subjekt,
st die Ausdrucksweise (τὸ πνεῦμα κατῴκησεν) uns nicht

entgegen (vgl. oben), und der Zusatz ὃ κατῴκησεν — ich ziehe aber die alte Lesart κατῴκισεν vor — spricht dann das Eigenthumsrecht als Erklärungsgrund der neidischen Liebe, die das Ihrige der Welt misgönnt, aus. Freilich den „durch die Beseelung des göttlichen Geistes selber zum πνεῦμα entwickelten (!) menschlichen Geist" (Kern) verstehen wir nicht darunter, sondern den Geist des Menschen aus Gott, der Gott oder der Welt sich zuwendet; und wie 3, 9 u. a. ist dann auch hier die allgemein menschliche Basis des Verhältnisses zu Gott, nicht die specifisch christliche hervorgehoben. — Bei unserer Auffassung, der zufolge Jak. V. 5 und 6 (erste Hälfte) das anzuführende Schriftwort bereits im Auge hat und vorbereitet, erklärt sich dann auch das μείζονα δὲ κτλ. von selbst, während, wenn πρὸς φθόνον selbst das Schriftwort seyn oder ἡ γραφὴ λέγει auf V. 4 rückdeuten soll, das μείζονά δ sammt der folgenden Schriftstelle nur wie zufällig angeknüpft erscheint; denn die Begründung des ἐχθρὸς θεοῦ V. 4 führt zunächst nicht darauf. Das μείζονα (Compar.) wird durch den Gegensatz des διδόναι zu dem πρὸς φθ. ἐπιποθεῖν klar: diese Liebe verlangt den ganzen Menschen ausschließlich für sich, dagegen gibt sie auch größere Gnade; das Eine die Kehrseite des Andern: die Ungnade, welche den hoffärtigen Weltmenschen trifft, verbürgt um so größere Gnade dem demüthigen Gottesmenschen; μείζονα also nicht in Vergleich mit den Genüssen dieser Welt (Pott, Schneckenb., Kern), wovon keine Rede ist, sondern μείζονα im Vergleich mit dem Falle, daß das πρὸς φθόνον ἐπιπ. nicht stattfände. Und hiemit ist denn begründet, was die Schrift (nicht κενῶς) sagt, daß Gott den Hoffärtigen widerstehet, den Demüthigen aber Gnade gibt, Sprüche 3, 34 nach den LXX. vgl. auch 1 Petr. 5, 5. (Olsh.: „oder meint ihr, daß die Schrift vergeblich wider die Weltliebe redet? — der Geist, der in uns wohnet, d. i. der h. Geist, sehnt sich ja nach der Freiheit vom Neide; er gibt aber noch größere Gnade; weshalb die Schrift sagt" ꝛc.). Ὑπερήφανοι, im Hebr. לֵצִים (i. e. quibus omnia divina et humana susque deque videntur habenda Mor.) = superbi. Der Verf. sieht in jener weltlichen Gesinnung eine Ueberhebung des Ich, das im Irdischen hoch einherfahren und der eigenen Lust dienen will, statt sich und alles Eigene, ja alles Wünschen und Begehren in De-

muth Gott unterzuordnen; vgl. zu V. 2. 3 und nachher V. 7—10. Aus der so eben V. 5 geschilderten Art der göttlichen Liebe folgt von selbst, daß sie die ὑπερηφ. von sich stößt (ἀντιτάσσεται eigentlich widersteht — similitudo ex acie petita Pott — entsprechend dem ἐχθρὸς καθίσταται V. 4), wie daß sie die ταπεινούς mit Gnade überschüttet. — Die anderweitigen Erklärungen und Emendationsversuche finden sich bei Heisen, S. 882 ff., Gebser, Pott, Theile. Der Letztgenannte selbst erklärt: An, quum ista Script. Sacrae effata vos minime lateant, putatis fortasse incassum verbis minisque inanibus eam loqui? Minime vero! Summa ac quasi invida zelotypia ea concupiscit poscitque animum nostrum etc. Gegen diese Auffassung gilt, sofern sie das ἡ γραφὴ λέγει auf V. 4 zurückweisen läßt, dasselbe wie gegen die de Wette'sche (vgl. oben); die ἡ γραφή aber zum Subjekt des πρὸς φθ. ἐπιποθεῖ und δίδωσι zu machen, ist an sich und namentlich nach und vor einem λέγει eine Härte und leistet nicht was es soll: denn der Nothwendigkeit eine Stelle der Schrift dieses Inhalts nachzuweisen, ist man damit nicht überhoben, V. 6 aber ὁ θεὸς ὑπερηφ. κτλ., („quod ipsa his eloquitur verbis") läßt sich in der Weise nicht dafür nehmen.

Vers 7—10. Was es um die Weltliebe ist, und was sie von Gott zu gewärtigen hat, das hat V. 4—6 dargethan. Der Abschluß V. 6 ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις κτλ. führt nun von selbst auf die Ermahnung, in demüthiger Buße den sicherfahrenden, gottfeindlichen Libertinismus irdisch-selbstsüchtiger Gesinnung, mit welchem der Teufel sie versucht, aus den verunreinigten, getheilten Herzen zu tilgen und Gott sich ungetheilt und ohne Vorbehalt zu unterwerfen, der den Demüthigen erhöht.

Vers 7 u. 8. Ὑποτάγητε — ἀντίστητε — ἐγγίσατε κτλ. den dringlichen Ernst dieser ἀσυνδέτως an einander gereihten Aoriste (Win. §. 44. 5) erkennt jeder. Mit ὑποτάγητε οὖν = werdet also Gott unterthan (plena igitur obedientia Deo vos committite, ut sitis δοῦλοι θεοῦ Matth. 6, 24, Schneckenb.), im Gegensatze zu ὑπερήφανος V. 6, beginnt der Verf., mit ταπεινώθητε, entsprechend dem ταπεινός V. 6, schließt er; beides sind zusammenfassende Begriffe; was dazwischen genannt wird, ist Explikation. Ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ — als ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου

gedacht, dessen Gewalt sie mit der Hoffart ihrer Weltliebe anheimgefallen sind, vgl. zu ἡ φιλία τοῦ κόσμου V. 4. Dies ist also der Feind, gegen den vor allem die Waffen zu kehren sind; der Sieg aber ist ihnen ebenso gewiß, wenn sie für Gott (ὑποτάγ.) wider ihn kämpfen, als ihr Unterliegen im entgegengesetzten Falle (V. 6) gewiß ist. Καὶ φεύξεται = so wird er von euch fliehen (zu καί Win. §. 57. 2. d. S. 514). Die Macht, die er über sie hat, hat er nicht ohne ihren Willen. Sie können ihn in die Flucht schlagen, freilich nicht in der eigenen Macht, sondern nur in der Macht dessen, der mit Gnade und sieghafter Gewalt denen nahet, die ihm nahen; zu dem negativen ἀντίστητε tritt daher das positive ἐγγίσατε naturae potius, quam temporis ordine (Bengel). Quamvis autem continuos insultus repetat, semper tamen exclusus discedit (Calv.). Καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν — dem φεύξεται, wie ἐγγίσατε dem ἀντίστητε entsprechend. Letzteres ist daher auch nicht auf das Gebet zu beschränken, sondern von der Hinkehr des Menschen zu Gott überhaupt zu verstehen, und was hiezu erforderlich sey, lehrt eben das Folgende V. 8 u. 9. — Zu φεύξεται vgl. die von Schneckenb., Theile u. A. angeführten Parallelen Test. Isaschar. VII. p. 629; Nepht. VIII. p. 672; Aser. III. p. 691; Herm. Past. II. p. 12. Zu ἐγγίζειν 2 Chron. 15, 2; Jes. 57, 15; Zach. 1, 3 u. a.; zu dem ἀντίστητε κτλ. als Gedankenparallele 1 Petr. 5, 8. 9. Was vom διάβολος hier gesagt wird, ist eine Ergänzung zu 1, 14 (vgl. zu d. St.). — Καθαρίσατε κτλ. fährt der Verf. fort, indem er das ἐγγίσατε erläutert und seine Bedingungen benennt: reiniget die Hände, ihr Sünder, und heiliget die Herzen, ihr Doppelherzigen. Die Hand, die vollführt, ist mit Missethat (V. 2) befleckt; das Herz, die Quelle der That, ist durch Hoffart der Weltliebe verunreinigt (V. 4 f. daher δίψυχοι). Aperta est oppositio externi et interni (Theile); ἁγνίζειν neben καθαρίζειν die innere positive Umwandlung; vgl. ἁγνή 3, 17. Ueber δίψυχος vgl. zu 1, 8.

Vers 9 u. 10. Dazu aber gehört vor allem eine gründliche Buße. Die gottfeindliche und gottverhaßte Hoffart ihres weltlichen Sinnes soll sich in den Schmerz aufrichtiger Buße verkehren, und eben das, was bisher ihr Glück und ihre Freude ausmachte, das soll ihnen in Folge der richtigen Anschauung

;. 4 ff.) nun Ursache tiefer Beugung werden. Solche Demü-
gung verlangt er von ihnen; von dem Herrn aber verheißt er
ıen dann auch gewisse Erhöhung. Ταλαιπ. = elend, un-
ücklich seyn, hier nicht von der äußeren Lage, sondern von der
ıeren Verfassung, also = vestram persentiscite miseriam
heile). In Folge dessen πενθήσ. und steigernd κλαύσατε, vgl.
1; Luk. 6, 25: verum hic agit de salutari tristitia (Calv.)
γέλως sc. lautae vitae (Theile). Dem γέλως entspricht dann
ρά, dem πένθος κατήφεια (Niedergeschlagenheit und Schaam,
rk. 18, 13 von κατά und φάος = הִפִּיל פָּנִים Jer. 3, 12 u. a.)
s Inneres. Ταπεινώθητε zusammenfassend: so sollen sie niedrig
erden (Aorist. des Pass. vgl. Win. §. 40. 2. S. 303), und zwar
ώπιον κυρίου (vor Gott vgl. zu 1, 7), den ihre ὑπερηφανία
ı ihrem Gegner gemacht hat; dies soll sie beugen, daß sie ge-
n den Herrn gesündigt haben. Unter dieser Bedingung ὑψώσει
ιᾶς, nicht dereinst einmal, sondern sofort, analog dem ἐγγιεῖ
. 8, dem δίδωσι χάριν V. 6, indem er die durch die μοιχεία
störte Gemeinschaft wieder erneuert und sie damit emporhebt
der Hoheit, deren der Christ sich rühmt 1, 9; 2, 5; 1, 17.
. Vgl. 1 Pet. 5, 6; Matth. 23, 12. Sicuti arborem, ut
rsum crescat, profundas subtus radices agere opor-
t, ita quisquis in humilitatis radice fixum animum
n habet, in ruinam suam extollitur, Aug. bei Calv. zu
r Stelle.

Vers 11 u. 12. Warnung vor dem Lästern und Richten
nderer. Der Zusammenhang ist: demüthigen sie sich so vor
ott, so dürfen sie auch die Demuth im Urtheil über den Bru-
r nicht verläugnen. Er ermahnt daher, die Selbstüberhebung
ı Richten Anderer von sich zu thun, die nach ihrem wahren
runde ein anmaßendes Eingreifen in das Richteramt Gottes
. Der Schluß entspricht dem Anfange: weltliche Hoffart die
uelle des Streites; demüthige Unterwerfung unter Gott das
nde desselben. Im Uebrigen vgl. die Vorbemerkung zu Kap. 4:
denkt hier (wie 5, 7. 9) mehr an die Unterdrückten.

Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλ. vgl. das μὴ στενάζετε κατ' ἀλλήλ.
9., nach dem Zusammenhange auch hier die aus den vorbe-
riebenen Mißverhältnissen der Leser unter einander entspringende
chmähung und Lästerung. Quod genus obloquendi hic

obtineat, docet additum κρίνειν judicare (Theile). Das κρίνειν selbst wieder wird durch V. 12 ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι bestimmt; es ist ein Richten, das sich anmaßt, was nur Gott zusteht, nämlich über den Bruder abzuurtheilen. An den Streit zwischen Juden- und Heidenchristen zu denken, bietet der Context nicht den mindesten Anlaß; aber das geht auch hier wieder aus der Art, wie der Verf. seine Warnung begründet, hervor, daß dies Lästern und Richten Anderer das Ansehen des Gesetzes borgte. Ὁ καταλαλῶν κτλ. begründend: denn wer den Bruder schmähet oder (lies ἤ) seinen Bruder richtet, der schmähet das Gesetz und richtet das Gesetz. Wenn du aber das Gesetz richtest, so bist du nicht Thäter des Gesetzes, sondern Richter (desselben). Mit anderen Worten: dein Schmähen und Richten über den Bruder, der als solcher dir gleich und mit dir unter dem Gesetze steht (man beachte die Wiederholung des ἀδελφός) involvirt eine Selbstüberhebung über denselben, welche dem solche Ueberhebung nicht duldenden Gesetz direkt widerstreitet, factisch also eine Schmähung und Verurtheilung des dich ihm gleichstellenden Gesetzes selbst ist. Was Jak. unter νόμος versteht, wissen wir, vgl. zu 1, 25; 2, 12; es ist in seinem νόμος βασιλικός (2, 8), damit aber überhaupt und schlechthin in dem gegebenen Falle verletzt. Wenn aber, fährt nun der Verf. argumentirend fort, das richtende Urtheil über deinen Bruder das Gesetz selbst trifft, so trittst du aus der dir angewiesenen Stellung zum Gesetz heraus: du bist nicht mehr Thäter desselben, sondern Richter über dasselbe: denn zu κριτής kann wie bei ποιητής, gemäß dem εἰ νόμον κρίνεις, nur νόμου ergänzt werden; statt unter das Gesetz, stellst du dich über dasselbe. Das aber, sagt nun V. 12, ist nur die Stellung und das Recht dessen, der als Gesetzgeber nicht unter, sondern über dem Gesetze steht; ihm allein kommt daher auch das Richten über uns und die Brüder zu, und sein ausschließliches Recht hiezu beweist er durch seine Macht zu retten und zu verderben (Matth. 10, 28), mit welcher er sein richtendes Urtheil bekräftigt. Σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον (vgl. Tischend.) Röm. 14, 4; 2, 1, d. h. dein Richten ist nichts weiter als eine nichtige, machtlose Selbstüberhebung, mit welcher du in Gottes Amt einzugreifen dich vermissest; du hast weder Befugniß noch Macht hiezu. Ut

cogitent lectores, quantum absint ab eo gradu, in quem se evehunt (Calv.).

§. 8. Warnung vor der unfrommen Zuversicht in weltlichen Unternehmungen. Drohung wider die unbarmherzigen Reichen. Ermahnung der Unterdrückten zur Gelassenheit.

4, 13 — 5, 11.

Der Zusammenhang ist nicht zu verkennen. Es liegt das hier zur Sprache Gebrachte ganz in der Richtung, welche unser Schreiben mit 4, 1 genommen hat. Nur eine besondere Erscheinungsform des vorher im Allgemeinen gerügten weltlichen Sinnes nennt V. 13 — 17; das Folgende aber 5, 1—6 stellt uns die vollendete Erscheinung desselben in den unbarmherzigen Reichen vor Augen, denen gegenüber, 4, 7—11, die gedrückten Brüder zur Gelassenheit ermahnt werden.

Betrachten wir zunächst 4, 13—17, so zeigt sich hier noch ein engerer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Es ist derselbe Mangel an demüthiger Unterwerfung, dieselbe Selbstüberhebung, welche wie dort im Richten Anderer, so hier in der Vermessenheit zum Vorschein kommt, welche geflissentlich die Abhängigkeit alles menschlichen Thuns ignorirt und sich als völlig autokratisch geberdet. — Der Inhalt des Abschnittes lehrt, daß innerhalb des Leserkreises viel Handelsgeschäftigkeit herrschte, da der Verf. offenbar eine weiterverbreitete und stehend gewordene Unsitte bekämpft.

Vers 13. Ἄγε νῦν hier und 5, 1, wodurch schon äußerlich das coordinirte Verhältniß beider Partieen zu dem allgemeinen Thema des weltlichen Sinnes hervortritt. Wohlan nun! (νῦν Verstärkung des Imper.); über der relativischen Anknüpfung V. 14 geht der beabsichtigte Imperativsatz (5, 1) verloren, für den V. 16 das Material bietet. Nach Theile u. A. bloße Aufforderung zum Aufmerken = age audite. Mit οἱ λέγοντες hier ist, wie mit οἱ πλούσιοι 5, 1, nur eine Classe der Leser angeredet. Daß hier der Verf. die Lebensbeziehungen seiner judenchristlichen Leser zu ihren unbekehrten Volksgenossen im Auge habe, und dem zufolge hier die nichtchristlichen Juden apostrophire — diese

Annahme wird bei unserem Abschnitt V. 13—17 schon dadurch widerlegt, daß der Gegenstand der Besprechung eben nicht dem Verhältniß der Juden und Judenchristen zu einander entnommen ist, der Tadel, den hier der Verf. ausspricht, die Getadelten nicht in Rücksicht auf ihr Verhältniß zu Anderen, sondern um ihrer selbst willen trifft. Es nimmt also, wie schon bemerkt, der vorher 1—12 allgemein gegen die Leser erhobene Vorwurf nur die Richtung gegen ein besonderes Vorkommniß unter denselben. — Σήμερον καὶ αὔριον = heute und morgen (vgl. Tischend.) 2 Cor. 13, 1, die verschiedenen Fälle zusammenfassend, statt sie trennend (ἤ). Bei den folgenden Verbis ist der ind. fut. dem cohortativen conj. aor. aus äußeren (vgl. Tischend.) und inneren Gründen vorzuziehen, da jener die Vermessenheit dieser Zuversicht stärker ausdrückt. Vielleicht aber hat cod. A, wie Theile annimmt, das Richtige, indem er die beiden ersten Male den conj., die beiden letzten Male den indic. liest. Zu εἰς τήνδε = in die oder die Stadt, vgl. den sprachlichen Nachweis bei Win. §. 23. 5. S. 187. Zu ποιεῖν = zubringen Apgsch. 15, 33; 20, 3. — Ἐμπορεύεσθαι handeln = einhandeln und verhandeln, namentlich letzteres.

Vers 14. Οἵτινες κτλ. die ihr von der Beschaffenheit seyd, daß ihr nicht wisset, was der morgende Tag bringen wird (Sprüche 27, 1), ob ihr überhaupt noch lebet; und doch entwerft ihr für euer Thun Pläne auf lange hinaus. Denn (als Begründung des οἵτινες κτλ.) was ist euer Leben? Ein Dunst ja seyd ihr (ἐστε stärker noch als ἐστι, vgl. Tischend.; γάρ als Erläuterung der vorangehenden Frage, deren Sinn ist, daß es nichts damit sey, vgl. Win. §. 57. 8. S. 532), dessen Eigenschaft ist (Win. §. 19. 4. S. 160) auf kurze Zeit zu erscheinen, nachher auch, wie zu erscheinen, so wieder zu verschwinden (ἔπειτα καί zu lesen, vgl. Tischend.). Dasselbe Bild Hiob 8, 9; Ps. 102, 12; 144, 4. Zu dem Gedanken V. 13 und 14 vgl. die Stellen der Alten bei Kern, Theile u. A.

Vers 15. Ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς der Gegensatz zu οἱ λέγοντες V. 13, als Folgerung aus V. 14 und in der hiedurch vermittelten Form, indem jetzt die ausdrückliche Anerkennung der Abhängigkeit, nicht nur für unser Thun, sondern für das Leben selbst gefordert wird. Man übersetze: so der Herr will, so

rden wir leben und dies oder jenes thun. Denn ζήσομεν hat besseren codd. für sich, auch erscheint es dem Sinne nach ssender, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ als einzige Bedingung zu fassen id sie nicht erst durch eine zweite (καὶ ζήσωμεν) zu ergänzen. at auch ποιήσομεν noch einige codd. mehr für sich als ζήσομεν nd., nicht conj.), so ist das doch kein Grund, dieses zu verwer- n und dafür ζήσωμεν als Protasis zu lesen. Καὶ ζήσωμεν καὶ οιήσωμεν zu lesen und beides als Nachsatz aufzufassen (Borne- nann), hat weder die Lesarten für sich, noch gibt es einen pas- enden Sinn, da καὶ ζήσωμεν nach dem Zusammenhange mit B. 14 und an sich nicht bedeutet: wir wollen das Leben gebrau- hen. Vgl. über diese Stelle Win. §. 42. 4. S. 331 f. Ueber- aupt gar keine Apodosis, sondern lauter Vordersätze anzuneh- len (vgl. Win. a. a. O.) hat, von der geringeren Begründung r Lesart ζήσωμεν — ποιήσωμεν abgesehen, gegen sich, daß das bhängigkeitsverhältniß der einzelnen Verbalaussagen unter sich rwischt und namentlich in Ansehung des καὶ ποιήσωμεν eine rotasis statuirt wird, die für keine passende Apodosis Raum ßt. Jakobus kann den Lesern wohl zumuthen, statt des ἐμπο- υσόμεθα zu sagen: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, ἐμπ., aber nicht ἐὰν .πορ. Auch würde wohl ἐάν in diesem Falle wiederholt seyn. αὶ — καί bei unserer Auffassung correlativ. — Als factischen eleg solcher Sprechweise vgl. 1 Cor. 4, 19; nicht im Wider- ruch hiemit steht Röm. 15, 28; 1 Cor. 16, 15. Denn wie alv. bemerkt: non invehitur in loquendi formam, sed in cordiam animi potius, quod homines propriae imbecil- tatis obliti sic insolescunt. Das Wort meint er als Ab- ld der inneren Gesinnung.

Vers 16. Νῦν δὲ κτλ. die Wirklichkeit im Gegenhalte zu . 15. Was V. 13 als Faktum nennt, wird hier nach seiner ttlichen Beschaffenheit charakterisirt. Καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλα- ζονείαις ὑμῶν — diese ἀλαζ. sind eben jene anmaßlichen, eine llige Unabhängigkeit affektirenden Aeußerungen; und das καυ- χᾶσθε ἐν besagt, daß dergleichen bei den Lesern nicht etwa bloß e Sprache unbedachten Leichtsinns, sondern die Sprache geflis- ntlicher Selbstüberhebung sey, die hinter so leerer Großthuerei as sucht. Falsch Schneckenb. gloriamini vos esse pios, e schon der Gegensatz zu V. 15 lehrt. Ἐν anders als 1, 9,

also nicht vom Gegenstande, sondern = constitutus in oder = sich rühmen in (mit) zu fassen, ist gar kein Anlaß da und schwächt nur den Gegensatz zu V. 15. Ueber den Plur. ἀλαζ. vgl. zu προσωπολ. 2, 1. — Aller Ruhm der Art ist schlimm — πονηρός in prägnantem Sinne; denn daß er nicht gut ist, versteht sich von selbst. Sie haben daran ein Zeichen, wie es mit ihnen steht.

Vers 17. Wer nun weiß, Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es Sünde. Das οὖν schließt ab, nachdem vorher V. 15. 16 gesagt war, was sie zu thun haben und was sie in Wirklichkeit thun. Καλὸν ποιεῖν gehört zusammen, nicht: das Gute das zu thun ist (infin. epexeg.), sondern: gegebenen Falls Gutes zu thun, schön zu handeln; καλόν also nicht Inbegriff des Guten, in welchem Falle der Artikel stehen würde, sondern Schönes im Gegensatz zu einem Thun, das seiner sittlichen Art nach πονηρόν ist, vgl. V. 15. Καὶ μὴ ποιοῦντι — da καλόν der Gegensatz des πονηρόν, und nicht etwa ein positiv Gutes wie Wohlthätigkeit ist, dessen Mangel nicht πονηρόν ist, wie de Wette richtig bemerkt: so bezeichnet μὴ ποιοῦντι nicht bloß eine Unterlassungssünde, sondern die Unterlassung des καλόν ist nothwendig ein Thun des πονηρόν. Ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν „im Sinne der Zurechnung Joh. 15, 22; Luk. 12, 47 f.“ de W. Αὐτῷ zusammenfassend, doch ohne besonderen Nachdruck. Ein kurzer, strenger Abschluß des Abschnittes: gesagt ist es ihnen; sie mögen nun zusehen, wie sie es halten wollen; unbewußt und ungestraft können sie nicht fortfahren zu sündigen. Gut Schneckb.: videre licet, Jacobum omnia . . . ad thema suum primarium revocare, recti scientiam requirere recti exercitationem.

5, 1—6. Drohung gegen die unbarmherzigen Reichen. Der strafende Ernst des vorigen Abschnitts steigert sich hier zu prophetischem Zorneifer wider die reichen Bedrücker der Armen und die Rede gewinnt in Ausdruck und Haltung ganz und gar das Colorit alttestamentlicher Prophetie, ohne sich an eine alttestamentliche Stelle bestimmt anzuschließen. Die Stellen, an welche man zunächst erinnert wird, s. im Folgenden.

Vers 1—3 schildert das Gericht, das über die Reichen hereinbricht, V. 4—6 ihr Verhalten als Grund dieses Gerichtes.

Vers 1. Ἄγε νῦν nicht Rückkehr zu 4, 13, sondern im Gegentheil Andeutung, daß der Verf. neu anhebt. Von den Einen wendet er sich zu den Anderen. Οἱ πλούσιοι eigentliche Anrede so gut wie 4, 13, nicht rhetorische Apostrophe. Zwar könnte man hier im Inhalte des Folgenden mit mehr Recht als 4, 13 ff. eine Lebensbeziehung erkennen, in welchen die gläubig gewordenen Juden zu ihren noch ungläubigen Volksgenossen standen, und in sofern eine Apostrophe an diese letzteren anerkennen; aber nachdem wir erkannt haben, daß die Gesammtheit der Leser christlich gedacht seyn will, und sich uns bereits mehrfach die Spuren der Verweltlichung und des Mißverhältnisses zwischen Armen und Reichen innerhalb dieses als christlich bezeichneten Leserkreises aufgedrängt haben 1, 5. 9. 10. 27; 2, 2 ff.; 4, 1 ff.; 4, 13 ff., wir auch bisher nirgends eine ausdrückliche Beziehung auf das Verhältniß der Judenchristen zu den Juden gefunden haben, scheint es willkürlich, die hier angeredeten πλούσιοι zunächst irgendwo anders als inmitten des Leserkreises zu suchen, wenn auch zugegeben werden mag, daß die Grenze zwischen einer solchen Art von Christen, als welche hier die Reichen geschildert werden, und den Ungläubigen ihres Volkes nur eine fließende gewesen, und daher auch in dieser Darstellung nicht scharf eingehalten sey. Uebrigens setzt der offenbar an die Gesammtheit gerichtete Inhalt von Kap. 4, 1—10, namentlich V. 2 einen Zustand bei den Lesern voraus, dem gegenüber die Vorwürfe, welche hier speciell gegen die Reichen erhoben werden, nicht mehr befremden können. Mag man aber diesen Passus wie immer man will fassen, er kann (vgl. Einl. §. 3) an der eigentlichen Bestimmung des Briefes nicht das Mindeste ändern.

Οἱ πλούσιοι ohne Beschränkung; nicht alle Reiche als solche meint er, sondern nur die, auf welche V. 4—6 Anwendung leidet; aber die Anrede lehrt doch, daß nicht Reiche als Einzelne, sondern die Reichen als Classe es waren, denen solche Unbarmherzigkeit zur Last fällt, und so mag man allerdings sagen, daß unser Brief den späteren Gebrauch von πλούσιος und πτωχός bei Herm. und in den Clem. vorbereitet. Κλαύσατε ὀλολύζοντες nicht als gräcisirter inf. absol. (vgl. hiegegen de Wette, Win. 46. 10), sondern = וְהֵילִילוּ Jer. 4, 8; Joel 1, 5 u. a.

Weinet heulend über euer Elend, das herannaht. Der Verfasser sieht es herankommen, und dem entspricht seine Aufforderung. Nicht Thränen der Buße wie 4, 9, sondern Thränen im Vorgefühle des Gerichts sind gemeint. Den Worten nach hat also Calv. Recht: falluntur, qui Jacobum hic exhortari ad poenitentiam divites putant; aber seine Absicht ist darum doch, wie bei den alttest. Propheten, gewiß keine andere, als durch solche Drohung wo möglich noch zur Umkehr zu bewegen. Die ταλαιπωρίαι Plur. vgl. zu 2, 1 in Rücksicht auf die mannigfachen Erscheinungsformen, im Folgenden geschildert. Nicht an das natürliche Ende alles irdischen Reichthums (1, 10 ff.; 4, 14), sondern an eine durch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes (V. 4) herbeigeführte Catastrophe ist zu denken. An welche, das deutet schon das ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (V. 3) an und lehrt V. 7. 8. 9 bestimmt: nämlich an die mit der Wiederkunft des Herrn des ὁ κύριος τῆς δόξης (2, 1 vgl. zu 5, 7) eintretende Gerichtscatastrophe. Durch diese Hinweisung auf die bevorstehende Parusie des Herrn (Christi) erhält das Ganze sein neutestamentliches Gepräge, während die einzelnen Züge der nachfolgenden Schilderung sich ebenso bei einem alttestamentlichen Propheten finden könnten. Eine ähnliche Drohung gegen die Bedrücker der Armen s. Anm. 8, 1—10; 2, 6 ff.; 3, 9 ff.; 5, 11 ff. Uebrigens nicht als Prophet redet hier Jak. Prophetisches, sondern auf Grund der anderwärts gegebenen neutestamentlichen Weissagung vgl. Matth. 24. — Die Frage, ob Jak. an die Zerstörung Jerusalems oder an die Zukunft des Messias dachte, ist ein Anachronismus; für ihn fällt beides noch zusammen, und sein ἤγγικε ἡ παρουσία τοῦ κυρίου (V. 8) ist eben ein Beweis, daß der Erfolg selbst noch keine Scheidung gelehrt hatte. Diese lebendige Hoffnung auf das baldige Kommen des Herrn bestätigt uns die frühzeitige, der Zerstörung Jerusalems vorangehende Abfassungszeit unseres Briefes. Vgl. auch zu Phil. 4, 5.

Vers 2 u. 3 schildern nun das bevorstehende Verderben, das mit seinem Nahen all ihrer irdischen Herrlichkeit ein Ende und dies Ende selbst zu einem Voranzeichen dessen macht, was ihnen, den unbarmherzigen Besitzern, im Gerichte widerfahren wird: denn deutlich unterscheidet der Verf. durch perf. und fut. einen doppelten Vorgang. Ueber das perf. σέσηπε — γέγονεν κτλ.

Win. §. 41. 4. b. S. 317: „nicht für praes. oder fut., sondern der Fall V. 1 ist als schon gegenwärtig, mithin das σήπειν des Reichthums als schon vollendet gedacht. Es streift an das perf. prophet.“ Gegen den Zusammenhang ist es, in dem σέσηπε κτλ., statt der Wirkung des hereinbrechenden Gerichts, die natürliche Folge des Geizes zu sehen und in ihr den Grund des Gerichts zu finden (so nach Calv. u. A. auch Theile); der Grund kommt V. 4 und ist ein noch stärkerer; auch wird den Reichen nicht sowohl zäher Geiz als üppige Verschwendung vorgeworfen V. 5; und die Ausdrücke ὁ πλοῦτος σέσηπε κτλ. wären wieder zu stark für jene Auffassung. „Euer Reichthum ist verfault“ der generelle Gedanke, der im Folgenden individualisirt wird. Die ὑμάτια als Bestandtheil des Reichthums 1 Mos. 38, 2; 41, 14 u. a. vgl. b. Pott, Theile. Zu dem bildlichen Ausdrucke σέσ. σητόβρ. γέγ. vgl. Hiob 13, 28; Jes. 51, 8; Matth. 6, 19. Κατίωται ≐ ist verrostet, gleichfalls bildlich; daher es gleichgiltig ist, daß Rost diesem Metall nichts anhat; verzehrt er doch auch das Fleisch nicht (vgl. Theile, de Wette). Καὶ ὁ ἰὸς κτλ. nicht ein μαρτύριον ihrer Kargheit, sondern ein Zeugniß ihres eigenen Verderbens — im Verderben ihrer Schätze schauen sie ihr eigenes. (Zu ὑμῖν im Sinne des Nachtheils Win. §. 31. 1. S. 238). Καὶ φάγεται Steigerung: und nicht bloß das, sondern in das Verderben ihres Reichthums werden sie selbst hineingezogen: der fressende Rost ergreift auch sie und wird ihr Fleisch fressen; eine Erweiterung des Bildes, die, wenn nur ἰός als Wirkung des Gerichts gefaßt wird, nichts Auffallendes hat. Τὰς σάρκας der Ausdruck mit Beziehung auf ihr üppiges Wohlleben (V. 5 homines carnosi et bene pasti Theile); der Plur. also nicht sowohl wegen der Mehrheit des Subjekts, sondern um den ganzen Fleischwuchs, alle Fleischmassen zu bezeichnen (vgl. Pass., Apok. 19, 18. 21; Lev. 26, 29; 2 Kön. 9, 36). Ueber das fut. φάγομαι Win. §. 43. S. 101. Ueber das Asyndeton V. 3 Win. §. 66. IV. S. 683. — Ὡς πῦρ ἐθησαυρίσατε κτλ. verbinden wir der alten Auffassung (vgl. b. Tischend.) folgend, welche vor ὡς πῦρ interpunsirt, wie Knapp u. A. mit dem Folgenden: tanquam ignem opes istas congessistis et quidem ipsis extremis temporibus; ähnlich Röm. 2, 5: θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν κτλ.; an

u. St. ὡς, weil θησαυρίζειν eigentlich genommen werden soll. Das ὡς πῦρ steht dann gleichwohl zu dem Vorangehenden in einem explicirenden Zusammenhange: der ἰός, der ihr Fleisch frißt, ist nur bildliche Bezeichnung dessen, was eigentlicher als Feuer des Gerichts bezeichnet wird; der Gedanke aber, daß die irdischen Schätze, der Trost und Stolz der Reichen, selbst in Folge der Ungerechtigkeit zum Feuer des Gerichtes werden, deckt die ganze Thorheit dieses Treibens auf, die das ἐν ἐσχάταις ἡμέραις noch erhöht. Wie matt ist dagegen, und namentlich in Rücksicht auf das Vorangehende und Nachfolgende, das bloße ἐθησ. ἐν ἐσχ. ἡμ.! — Ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, nicht etwa mit πῦρ, sondern mit θησαυρίζειν zu verbinden, ist dem Verf. die gegenwärtige Zeit als die letzte von dem Gericht (V. 1 ἐπερχομέναις vgl. mit V. 8). Ueber das Fehlen des Artikels Win. §. 18. 1. S. 141 und καιρός. Vgl. mit u. Stelle Amos 5, 6; Jes. 10, 16 ff.; 30, 27. 30; 33, 11; Ezech. 15, 7; Ps. 21, 10.

Vers 4—6 sagen nun, warum ein solches Gericht über sie ergeht, ihre Schätze zu einem fressenden Feuer für sie werden: es sind Schätze, wider welche die Stimme der Unterdrückten zum Himmel schreit, Schätze, mit welchen sie in Ueppigkeit ihrer Lust fröhnen, während sie den wehrlosen Gerechten um Recht und Leben bringen.

Vers 4. Siehe, der Lohn der Arbeiter, die eure Ländereien (integros campos, regiones vgl. Theile) gemäht haben, der von euch vorenthaltene, schreit, und die Stimmen der Ernter sind zu den Ohren des Herrn Zebaoth gedrungen. Ein Fall statt vieler, und zwar ein Fall, der die schreiende Ungerechtigkeit dieser Reichen recht vor Augen stellt: als Uebertretung des ausdrücklichen Verbots Deut. 24, 14. 15; Lev. 19, 13; Mal. 3, 5 und als Mißhandlung eben derer, von deren mühevollem Schweiße sie sich eben bereichern Hiob 24, 10 f. Vgl. zu dem κράζειν des Lohns 1 Mos. 4, 10; Hiob 31, 38. Ἀφ' ὑμῶν — nicht die unmittelbare Urheberschaft, sondern das Ausgehen der Beraubung von ihnen wird bezeichnet Win. §. 51 und ἀπό S. 444. Ὁ ἀπεστερημένος τλ. als Grund für das κράζει mit Nachdruck nachgesetzt. Der ersten Satzhälfte geht die zweite parallel, jene erläuternd und weiterführend: nicht bloß κράζει, sondern auch εἰς τὰ ὦτα ... εἰςελ. vgl. 1 Mos. 18, 20; 19, 13. Der

Ausdruck κύριος σαβαώϑ, יְהוָה צְבָאוֹת, nur hier (Röm. 9, 29 ist er Citat), in Uebereinstimmung mit der ganzen alttestamentlich proph. Haltung der Stelle, Bezeichnung Gottes als des Herrn der himmlischen Heerschaaren: ihn den in der Fülle seiner himmlischen Macht Thronenden, von dienstbaren Geistern Umgebenen ruft das Jammergeschrei der Elenden zur Vergeltung auf (ad terrorem eorum, qui pauperes putant nullum habere tutorem, Bed.).

Vers 5. die Schilderung des eigenen Wohllebens dieser Reichen, ἀσυνδέτως angereiht, im Tempus des Aorists von dem Standpunkt dessen aus, der das Gericht bereits über sie gekommen sieht (V. 2. 3); deshalb auch ἐπὶ τῆς γῆς. Mit all dem ist es vorüber. Ἐτρυφήσατε — ἐσπαταλήσατε = luxuriare et lascivire, alterum deliciarum, alterum prodigentiae (Theile); vgl. zu σπατ. 1 Tim. 5, 6. Ἐϑρέψατε τὰς καρδίας τλ. Sinn: der Genußsucht zu fröhnen war eure Lebensaufgabe. Καρδία „nicht bloß Umschreibung, sondern schließt den Begriff der Genußlust ein,“ Win. §. 22. Anm. 5. S. 181 ***. Apgsch. 14, 17; Luk. 21, 34. Ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς — bedeutende codd. (vgl. Tischend.) lassen ὡς weg, wodurch der Sinn nur gewinnt. Ist es richtig, was Schneckenb. bemerkt: patet eandem imaginem, qua noster ἐϑρέψατε dixerat, hic retineri, ideoque ἡμ. σφαγῆς ad ipsos illos τρεφομένους quasi mactandos pertinere, so ist der Gedanke einfach der: sie haben sich gemästet am Schlachttage, d. h. um sofort zur Schlachtbank geführt zu werden — eine Selbstironie ihres Treibens ähnlich wie V. 3 ἐϑησαυρίσατε κτλ. Vgl. Jerem. 12, 3; 25, 34. Ἐν nicht εἰς sagt der Verf. (vgl. Win. §. 54. 5. S. 494), weil, wie Theile bemerkt: res ipsa postulabat imaginem ita adstrictam: similes sunt pecudibus, quae ipso adeo mactationis die se pascunt saginantque laetae ac securae. Ὡς wäre eine nach dem vorangegangenen ἐϑρέψατε entbehrliche und schwächende Limitation des Ausdrucks. Es als subjektive Vorstellung zu dem ϑρέψατε zu fassen „als an einem Schlachttage, an dem man sichs wohl seyn läßt“ (Sinn: ihr habt euer Leben zu einem fortgehenden Schlacht- i. e. Festtage gemacht), ist gegen die Rückbeziehung der ἡμ. σφαγῆς auf die τρεφομένους. Ueber das Fehlen des Artik. bei ἡμέρᾳ Win. §. 18. 2.

Vers 6. Noch ein Zug, und zwar der stärkste, zu dem Charakterbild dieser Reichen. Verurtheilt, getödtet habt ihr den Gerechten: nicht widerstehet er euch. Zu dem κατεδικάσατε vgl. den Vorwurf gegen die Reichen 2, 6: es wird demnach κατεδ. (vgl. Theile, de Wette u. A.) nicht unmittelbar als Thun der Reichen, sondern mittelbar als Folge ungerechter Anklage und ungerechten Einflusses auf den Richter zu nehmen seyn. Φονεύσατε ist als Steigerung des vorangehenden κατεδ. durch eben dieses seiner Sphäre nach als ungerechte Verfolgung bestimmt; also wohl nicht nach Sir. 31, 21: φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος τὴν ἐμβίωσιν (vgl. V. 3) auszulegen, sondern von fortgesetzter Verfolgung ad mortem usque, nämlich so, daß der Tod des Gerechten zwar nicht ihre nächste Absicht, aber doch als Folge ihrer Bedrückungen ihre Schuld ist. Τὸν δίκαιον, d. h. den Unschuldigen, ungerecht von ihnen Verfolgten, nicht justum et probum quemque hac ipsa de causa vobis invisum (Theile). Hier an Christum zu denken ist, abgesehen von der Bestimmung des Briefes an die διασπορά, so offenbar gegen allen Context u. St., daß es keiner Widerlegung bedarf. Auch wird nirgends gelehrt, daß es die Reichen im Unterschied von den Armen, wie hier 3—5, waren, welche Christum getödtet haben; man muß also aus den οἱ πλούσιοι etwas ganz anderes machen, als sie hier und im ganzen Briefe geschildert werden, um auf diesen Gedanken zu kommen. — Οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν im Präsens, da der Satz nicht eine Handlung gleich dem ἐφονεύσατε benennen, sondern den Gerechten schildern will, wie er wehr- und widerstandslos — facultate et voluntate destitutus Matth. 5, 39 ff. — die ungerechte Bedrückung über sich ergehen läßt. — „Da steht er noch gleichsam, der getödtete und nicht widerstehende Gerechte, und siehe, da fällt der Vorhang: harret, meine Brüder! wartet!" (Herder). Vgl. Am. 2, 6; 8, 4. 6; Weish. 2, 10.

Vers 7—11. Ein Wort der Ermahnung und des Trostes an die unter solcher Bedrückung leidenden Brüder. Sie sollen gelassen der nahen Zukunft des Herrn warten und nicht in bittere Klagen gegen einander ausbrechen, damit sie nicht selbst dem Gerichte anheimfallen; sondern sollen sich das Beispiel der alttestamentlichen Propheten und des Hiob vor Augen halten, an

:m sie beides lernen können: Leidenswilligkeit und Geduld auf :r einen Seite, auf der anderen die Erbarmung des Herrn, der n seliges Ende der Anfechtung herbeiführt. So schlingt sich is Ende des Briefes in den Anfang zurück 1, 2—13.

Vers 7. Μακροθυμήσατε οὖν ἀδελφοί — opponuntur ivitibus hoc nomine indignis (Pott), vgl. das zu Anfang on Kap. 4 Bemerkte. Μακροθυμεῖν das gelassene Abwarten, n Gegensatz zu ungeduldiger Klage und Selbsthilfe = iram lifferre, animo leni esse in sustinendis injuriis (Pott). Οὖν weist nicht auf das οὐκ ἀντιτάσσεται, (= μακρ. οὖν καὶ μεῖς) zurück, sondern auf den Hauptgedanken V. 1—6, das ahe Gericht. Ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου: denn sie bringt hnen die ersehnte Erlösung (vgl. das Folgende). Den Ausdruck ἡ παρ. τοῦ κυρίου anders als in seinem constanten neutestamentlichen Sinne, und also nicht von der Wiederkunft Christi u deuten (so zuletzt Theile und de Wette von Gottes Kommen um Gericht = Dei qui Messia adventante invisibili modo raesens est), hat man bei Jakobus (vgl. 1, 1; 2, 1), der berdies bei u. St. Matth. 24 vor Augen hat (vgl. Theile S. 258 u. unten zu V. 9), keinen hinlänglichen Grund, so oft uch ὁ κύριος nach alttestamentlichem Sprachgebrauche bei ihm Gott bezeichnet (vgl. zu 1, 7). Die Ermahnung μακρ. wird erstärkt und verdeutlicht durch das Gleichniß des Landmanns 2 Tim. 2, 6), das er ihnen vor die Augen stellt; es sagt ihnen ämlich, daß auch für sie die παρ. τοῦ κυρίου der Tag einer östlichen Ernte ist; aber nur dann, wenn auch sie sich mit Geuld in das zu finden wissen, was bis dahin zu tragen ist. Das ἐκδέχεται — μακροθυμῶν eine Umschreibung des μακρ. ως V. 7 = er erwartet ... sich geduldend über demselben (dem καρπός) d. i. seinetwegen. Ἕως λάβῃ τλ. explicirt, wie fern hier in μακροθυμεῖν nöthig ist. Das Subjekt zu λάβῃ ist ὁ καρπός. Ueber die Lesart λάβῃ ohne ἄν vgl. Win. §. 42. 3. S. 343 u. §. 43. 5. S. 357. Ὑετόν lassen einige codd. und ebb. weg (vgl. Tischend.); für den Sinn gleichgültig; es ist ebenfalls der bekannte Herbst- und Frühlingsregen gemeint Deut. 11, 14. 23; Jer. 5, 24; Joel 2, 23 u. a.; vgl. Win. RWB. u. Witterung.

Vers 8. Die Anwendung: seyd auch ihr gelassen. Ist es der Landmann, warum solltet ihr nicht? Vestra merces in tuto est, modo vos interim bonam sementem feceritis (Erasm.); und es ist ja nur noch um ein Kleines zu thun. Στηρίξατε τὰς καρδ. ὑμ. vgl. Ps. 31, 25; 1 Thess. 3, 2; 2 Thess. 3, 3; Röm. 1, 11; als ihr Thun wird hier bezeichnet, was anderwärts Gott zugeschrieben wird, so fern es nur Aneignung der von Gott dargereichten Mittel der Stärkung, hier namentlich der Hoffnung der nahen Zukunft gilt. Colligendum est robur ad durandum; colligi autem melius non potest quam ex spe et quasi intuitu propinqui adventus Domini. Zu dem V. 9 folgenden μὴ στενάζετε verhält sich das hier Genannte, wie das Innere zum Aeußeren. Das in Ungeduld schwach gewordene Herz ist es eben, das zur lauten Klage treibt. Ὅτι ἡ παρουσία κτλ. vgl. oben zu V. 1 und zu Phil. 4, 5.

Vers 9. Μὴ στενάζετε κατ᾽ ἀλλήλων als Ausbruch, und zwar als lauter, der Ungeduld (vgl. V. 8 u. V. 10), die sich in unmuthiger Klage gegen den Bedrücker Luft macht, während Jak. stilles Dulden und hoffendes Aufsehen auf Den, der da recht richtet, verlangt (vgl. V. 6 οὐκ ἀντιτάσσεται); daher auch kein Widerspruch mit V. 4. Eben in dem κατ᾽ ἀλλήλων d. h. darin, daß sie es unter sich ausmachen und so dem Richter ins Amt greifen wollen, liegt die Verkehrtheit; vgl. das parallele μὴ καταλαλεῖτε und seine Begründung 4, 11. 12. Κατ᾽ ἀλλήλων, die Bedrücker sind also als eine Gesammtheit mit den hier Angeredeten bezeichnet; vgl. oben über οἱ πλούσιοι zu V. 1. Ἵνα μὴ κριθῆτε die voraussichtliche Folge eines solchen ungeduldigen στενάζειν κατ᾽ ἀλλήλ. Κρίνειν wie 4, 11 dem Context zufolge ein verwerfendes Urtheil. Ἰδού, ὁ κριτὴς κτλ. um so ruhiger könnet ihr Ihm das Gericht anheimstellen, und um so weniger solltet ihr euch selbst der Gefahr des Gerichts aussetzen! Doch ist ersteres der Hauptgedanke. Das πρὸ τῶν θυρῶν ist eine Steigerung des ἐγγύς und erinnert an Matth. 24, 33 (Mrc. 13, 29).

Vers 10. Am Schlusse wieder als entscheidendstes Moment (vgl. 2, 20; 4, 5) die Hinweisung auf die Schrift, und zwar auf Beispiele aus derselben. „Nehmt zum Vorbild, Br.,

des Leidens und der Gelassenheit die Propheten, welche geredet haben kraft des Namens des Herrn!" Κακοπάθεια (vgl. V. 13) das Leiden selbst, nicht die Art der Ertragung, also s. s. auch sie Leiden zu tragen hatten 1, 2. Der Dat. ὀνόματι gut testirt (vgl. Tischend.) bezeichnet das bewirkende = jussu et auctoritate, von Ihm, der sich ihnen offenbarte, berufen und gesandt 2 Petr. 1, 21. Κυρίου der Herr im alttest. Sinne. Λαλεῖν das prägnante דִּבֵּר der Propheten. Ueber die Nachstellung des τοὺς προφήτας wegen des anzuschließenden Relativsatzes Win. §. 65. 3. S. 635. Die Absicht des Relativsatzes ist klar: wenn sie bei ihrem hohen Berufe zu leiden hatten und gelassen litten, wie viel weniger dürft ihr es euch verdrießen lassen! Das τοὺς προφ. universell: es ist ein stehender Zug an ihnen Hebr. 11, 35 ff.; Matth. 23, 34. Quibuscum si communis sit nobis conditio, non potest misera esse etc. Calv. Vgl. zum Ganzen Matth. 5, 12.

Vers 11. „Siehe, wir preisen selig die standhaften Dulder!" Der Nachdruck liegt auf dem μακαρίζομεν als einem neuen Verstärkungsgrunde der Ermahnung zu gelassener Geduld, und der Gedanke allgemein, nicht in strikter Rückbeziehung auf die Propheten ausgesprochen, dient dem Folgenden zur Einleitung. Da Jak. bei dem allgemeinen Satze wohl die Beispiele anerkannt seliger Dulder wie des Hiob im Sinne hat, ist ὑπομείναντας (Griesb. Lachm. nach B u. Minusk. u. mehreren Uebb. vgl. Tischend) dem ὑπομένοντας (so Tischend., de Wette u. A. nach G J u. A.) vorzuziehen. Ueber den Begriff ὑπομένειν s. zu ὑπομονή 1, 3. Zur Sache vgl. 1, 12; Matth. 5, 10. Hiobs Beispiel (ein von den jüdischen Lehrern vielgebrauchtes vgl. Tob. 2, 12. 14) wird vor allen genannt, weil es die selige Frucht der Geduld sichtbar vor Augen stellt. Nothwendig muß daher auch τὸ τέλος τοῦ κυρίου von Hiob verstanden werden; κυρίου ist Gen. subj. (ejus est prosperum successum rebus adversis dare Calv.) nicht object., also „der Ausgang, den der Herr gewährt hat" Win. §. 37 Schl. Dasselbe ergibt auch unverkennbar der Zusatz: ὅτι πολύσπλ. κτλ. Ἠκούσατε aus der Vorlesung der Schrift, ἴδετε audiendo cognovistis „von der anschaulichen Vernehmung durch das Hören" de Wette vgl. Gal. 3, 1. Den stärkeren Ausdruck wählt Jak. als Bestätigung

des μακαρίζομεν. „Denn reich an Mitleid und Barmherzigkeit ist er" nämlich der Herr. Quisquis ergo imitabitur ejus patientiam, non dubium est quin manum Dei similiter sensurus sit, quae tandem eum liberet (Calv.). Die Gnade und Erbarmung des Herrn aber preist der Verf.: denn wieviel menschliche Schwachheit läuft selbst bei einem Hiob mit unter — haud pauca judicis severitatem minime ferentia (Theile). Πολύσπλαγχνος καὶ οἰκτίρμων — ersteres das allgemeinere; daher z. B. σπλάγχνα ἐλέους Luk. 1, 78 οἰκτιρμῶν; Col. 3, 12 (vgl. Theile), nur hier; vgl. jedoch Eph. 4, 32; 1 Petr. 3, 8, dem רַב חֶסֶד nachgebildet; letzteres das bestimmtere: Erweisung des Mitgefühls in Erbarmung gegen den Elenden; vgl. zum Ganzen Ps. 103, 8; 145, 8. — An eine Beziehung der letzten Worte auf Christum ist nach dem Bemerkten auch nicht von fern zu denken.

§. 9. Einzelne Schlußermahnungen.

5, 12—20.

Der enggeschlossene Zusammenhang, den wir bisher gefunden haben, löst sich hier allerdings auf (Kern, de Wette u. A.). Zum Schlusse eilend faßt der Verf., was ihm im Hinblicke auf seine Leser noch auf dem Herzen liegt, kurz zusammen, so wie etwa Paulus, wenn er am Schlusse seiner Briefe noch einmal τὸ λοιπόν anhebt (vgl. zu Phil. 3, 1). Aber darum fehlt es doch nicht an allem Zusammenhange. Vielmehr hält V. 12—20 die Beziehung auf die angefochtenen, leidenden Brüder fest, und wie V. 12 sie vor der Ungeduld des Schwörens (vgl. die Ausl.) warnt, so ermahnt sie V. 13—18 in ihren leiblichen und geistigen Bedrängnissen die Hülfe im Gebete, und namentlich in der gegenseitigen Fürbitte zu suchen; V. 19 und 20 aber hält zunächst an V. 16 (ἐξομολογεῖσθε κτλ.) anknüpfend zum Schlusse den Lesern vor, was es Großes sey, eine verirrte Seele zur Wahrheit zurückzuführen, sie gegenseitig zu eben dem Dienste der Liebe auffordernd, den auch dies Schreiben an seinem Theile beabsichtigt.

Vers 12. Nicht schwören!

Mit πρὸ πάντων δέ (wie 1 Petr. 4, 8) knüpft der Verf. an, setzt also diese Warnung in eine Beziehung zum Vorange-

enden und bezeichnet sie in dieser Beziehung als einen Hauptpunkt, auf den er noch hinzuweisen hat. **Tanto autem gravius abusus jurandi interdicitur, quanto tritior erat inter Christianos ex Judaeis** (Schneckenb.). Die angeführten Formeln sind dieselben wie Matth. 5, 33–37, somit ein Zeugniß für die judenchristliche Bestimmung des Briefes. Wer Matth. 5 ein absolutes Eidverbot findet (so z. B. Olsh. vgl. zu d. St. Comm. I. S. 223 ff.), der wird es auch hier finden und umgekehrt (vgl. Tholuck zu d. St., auf dessen Auslegung wir verweisen; auch findet sich bei ihm die Gesch. der Auslegung). Wir sagen in Kürze: so gewiß die πλήρωσις τοῦ νόμου, welche Matth. 5 gegenüber dem οὐκ ἐπιορκήσεις gelehrt werden soll, in der wahren Ehrfurcht gegen Gott besteht, diese aber zwar alles willkürliche, leichtfertige Schwören, nicht aber den wahrhaftigen Schwur bei Gott, wo er am Orte ist, ausschließt (wie dies ja die Natur des Eides und das Gebot 2 Mos. 22, 10; 5 Mos. 6, 13; 10, 20; Jes. 19, 18; 65, 16; Jer. 4, 2; Ps. 63, 12, wie die Beispiele der h. Schrift auch im N. T. lehren, vgl. Tholuck a. q. O. S. 275 f. d. 2. Aufl.), so gewiß ferner die dort angeführten Schwurformeln selbst zeigen, daß es sich um den leichtfertigen Schwur im gewöhnlichen Leben handelt, und so gewiß dort der Haupteid bei Gott nicht übergangen seyn könnte, wenn ein absolutes Verbot aufgestellt werden sollte, da ja eben dies ein specifisch Neues wäre, das sich nicht durch einen Schluß **a minori ad majus** von selbst versteht (es versteht sich nur von selbst, daß um so weniger bei Gott leichtfertig, oder vielmehr, daß unter den angegebenen Verhältnissen bei Gott nicht geschworen werden darf): so gewiß kann auch hier das Verbot nicht schlechthin, sondern nur **in genere suo** universell verstanden werden. Die Restriction liegt an u. St. schon in der Verbindung mit πρὸ πάντων δέ, der zufolge einer der Hauptfehler benannt werden soll, zu denen die leidenschaftliche Erregtheit des gegenseitigen Verhaltens verleitet; sie liegt wie d. Matth. überhaupt in der Anführung von gewissen Schwurformeln (denn wozu diese, wenn alles Schwören ohne Ausnahme verboten seyn soll?), namentlich aber solcher, welche nachweislich die im gewöhnlichen Lebensverkehr gemißbrauchten waren, und in der Uebergehung des Haupteides. In einer Beziehung aber hat

unsere Stelle noch ein besonderes Interesse: man kann ihr gegenüber nicht mehr sagen, daß nur eine ideale, für ganz andere Verhältnisse, als die in Wirklichkeit gegebenen, berechnete Forderung ausgesprochen sey; denn das unterliegt keinem Zweifel, daß Jakobus für seine Forderung unter den wahrlich nicht idealen Verhältnissen seiner Leser die volle Praxis in Anspruch nimmt. — Was Jak. bei dem μήτε ἄλλόν τινα ὅρκον im Sinne hat, kann Matth. 5, 35. 36 lehren. (Ueber den Accus. bei ὀμνύειν Win. §. 32. 1. S. 254). Uebereinstimmend mit uns Kern, Schneckenb.; anders Theile, de Wette, Olsh., Schmid (bibl. Theol. II. S. 128).

Ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ κτλ., anders Matth. 5, 37, zusammenstimmend mit Justin. M. (apol. II, 63) den Clementinen (hom. III, 55. XIX, 2) den ap. Constitutt. (V, 12) vgl. Einl. §. 3. Der Sinn: ihr Ja wie ihr Nein soll einfach ja und nein seyn (so de Wette, Tholuck a. a. O. S. 299 ff., nicht wie Kern, Theile u. A.: es soll ein wahrhaftiges, ein Ja und Nein der That seyn); denn hierauf führt der Gegensatz zu dem Verbote des Schwörens zunächst, dann die Vergleichung des Diktums bei Matth. (bei unserer Auffassung nämlich ist nur die Form des Gedankens eine andere, im anderen Falle der Gedanke selbst ein anderer), endlich das ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε, das sonst (anders als bei Matth. das τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν) sich nicht auf den Hauptpunkt des Contextes, das Verbot des Schwörens, sondern auf das Gebot der Wahrhaftigkeit in allen Aussagen beziehen würde (vgl. Tholuck a. a. O.). Wenn aber Jak. die einfache Bejahung und Verneinung ohne irgend eine Ausnahme jenem verpönten Schwören entgegenstellt, so beweist auch dies nur, daß in der Beziehung, in welcher er hier vom Schwören redet, keine Ausnahme gilt, nicht aber, daß unter allen Umständen jeder Schwur unzulässig ist (gegen Theile u. A.). Ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε — denn so, nicht εἰς ὑπόκρισιν (vgl. Tischend. und Theile S. 269 über die Entstehung dieser Lesart), ist zu lesen — des Jak. eigene Worte, in Uebereinstimmung mit V. 9. Der Sinn ist im Wesentlichen derselbe = sententiam condemnatoriam incurrere. (Ueber die Form ἤτω für ἔστω 1, 19 wie 1 Cor. 16, 22 Win. §. 14. 2).

Vers 13—18 Anempfehlung des Gebetes in Leid und 'eud (V. 13), dann für besondere Fälle (14—16), und Hin= isung auf die Kraft des Gebetes (17. 18). Wie (1, 2—4) Mahnung zu standhafter Ausdauer im Leiden den Verf. 5) auf das Gebet führt, so auch hier die Mahnung zur lassenheit.

Vers 13. Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν — der Verf. verweilt o noch, troß V. 12, bei den Leiden seiner Leser (7—11 vgl. mentlich V. 10), uns ein Zeichen, daß wir V. 12 richtig ge= ıtet haben. Dies κακοπ., im Unterschiede von ἀσθενεῖν . 14, allgemein = hat jemand unter euch zu leiden (vgl. Tim. 2, 3. 9; 4, 5). Der Gegensatz hiezu ist: εὐθυμεῖ τις = ist jemand guten Muthes („vermöge seines Wohlergehens" : Wette) Apgsch. 27. 22. 25. Προςευχέσθω — vgl. zu Phil. , 6; 1 Tim. 2, 1; an sich Gebet überhaupt nach seiner Be= ehung auf Gott; hier aber durch den Context (κακοπ. und αλλέτω) als Bittgebet bestimmt, d. h. als Gebet, das Weisheit , 5), Trost, Kraft und Abhilfe im Leide bei Gott sucht. αλλέτω = er singe Loblieder als Ausdruck freudigen Dankes öm. 15, 9; Eph. 5, 19 u. a. Keine Lage und Stimmung ll ohne Beziehung auf Gott seyn, Leid und Freude seinen ısdruck im Gebete finden; so nur wird das eine wie das an= re recht getragen. Significat, nullum esse tempus, quo ın ad se Deus nos invitet .. Atqui ea est hominum pra- tas, ut laetari nequeant, quin Dei obliviscantur: afflicti ıro dejiciant animos et desperatione opprimantur ... ıallendi verbum profano vel effreni gaudio opposuit ;alv.). (Zu dem κακοπαθεῖ τις nicht Frage, auch nicht für τις, sondern so, daß „der mögliche Fall in der Lebendigkeit r Rede als wirklich gesetzt" ist, Win. §. 25. 1. S. 194. §. 66. 7. d. S. 672 f.).

Vers 14. 15 *) eine besondere Anweisung, wie in Krank= itsfällen die Hilfe des Herrn zu suchen sey.

'Ασθενεῖ τις ἐν ὑμῖν — ein besonderer Fall des κακοπα- ῖν V. 13, bestimmt von leiblicher Krankheit zu verstehen wie

*) Abhandl. in Iken. diss. II. p. 605 sqq.

Luc. 7, 10; Matth. 10, 8; 25, 36; Mrc. 6, 56; Phil. 2, 26 u. a.; denn der Natur der Sache nach, wie im Verhältniß V. 13, kann hier nur etwas Specielles gemeint seyn, und da dies Schwachheit des Leibes sey, lehrt schon die Anwendung des Oels (vgl. unten) und vollends der Zusatz V. 15 κἂν ἁμαρτίας τλ., der etwas zu dem bereits Genannten noch Hinzukommendes, also ein Verschiedenes bezeichnen will; hiefür ist auch die gesammte Darstellung, das προςκαλ., προςεύξ. ἐπ' αὐτὸν κάμνοντα, ἐγερεῖ am bezeichnendsten. Diese Darstellung zeigt auch, was sich von selbst versteht, daß von einem an schwerer Krankheit Darniederliegenden die Rede ist. — Προςκαλεσάσθω τοὺς πρεςβ. τῆς ἐκκλ. = der lasse zu sich rufen (über die Bedeutung des Med. Win. §. 39. 4). Wissen und Wollen setzt also Jak. auf Seite des Kranken voraus: er selbst ist es, der in solcher Weise die Hilfe des Herrn zu erlangen begehrt und zu erlangen glaubt (man vgl. 1, 6 f.), was wohl zu beachten ist. Τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλ. = die amtlichen Presbyter. Dies lehrt der Zusatz τῆς ἐκκλησίας und die geschichtliche Analogie des Ausdrucks (vgl. Einl. zu den Past. Br. S. 180 ff. Was den Plur. τοὺς πρ. anlangt, so kann man ihn in keinem Falle einen Plur. der Kategorie nennen; denn dann müßte es in der Einzelgemeinde, wie hier ἐκκλησία zu nehmen ist, faktisch nur einen Presbyter gegeben haben. Gab es dagegen faktisch ein Collegium von Gemeindeältesten, so ist es reine, der präcisen Gesammtdarstellung widerstreitende Willkür, bei unserem Ausdruck an irgend etwas Anderes als eben hieran zu denken (z. B. Theile paucos vel singulos), und um anders verstanden werden zu können, hätte Jak. nothwendig τινὰς τῶν πρεσβ. oder ähnlich schreiben müssen. Wir werden also beim Folgenden an ein Thun der Presbyter als solcher, und zwar in ihrer Gesammtheit, zu denken haben. Καὶ προςευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, ἀλείψαντες αὐτὸν τλ. — ἀλείψαντες (indem oder lieber: nachdem sie ihn gesalbt) ist also bloße Nebenbestimmung zu προςεύξ., das Gebet die Hauptsache, wie auch V. 15 lehrt: ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει κτλ. Προςευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν = sie sollen zu Gott beten, entweder „über ihn hin (die Hände betend über ihn haltend) vgl. Apgsch. 19, 13, oder auf ihn herab, aber auch über ihm; denn sehr oft steht ἐπί c. acc., wo man den Dat. o[...]

Genit. erwarte-sollte", so Win. §. 53 u. ἐπί S. 484. Die natürlichste, sonstiger Analogie (Mrc. 16, 18; Apgst. 9, 17 u. a.) entsprechendste Erklärung ist die erste; vgl. de Wette. Der Inhalt des Gebetes und seine innere Beschaffenheit (τῆς πίστεως) ergibt sich aus V. 15. — Ἐλαίῳ — Anwendung des Oels bei Kranken kommt im N. T. Mrc. 6, 13; Luc. 10, 34 vor; über den sonstigen häufigen Gebrauch desselben bei den Juden als Heilmittels vgl. Win. im RWB. u. Oel, Theile zu u. St. Ist nun an u. St. von Kranken die Rede, so kann man auch über die Bedeutung des Oels nicht im Zweifel seyn, und die alttest. Anwendung desselben als Weihmittels (2 Mos. 30, 23 ff. 37, 29; 2 Sam. 2, 4; 5, 3 u. a., so auch Olsh.) wird hier ohne Grund im Contexte beigezogen. Die Anwendung des gewöhnlichen Heilmittels schreibt Jak. vor; aber nicht von ihm als solchem erwartet er die Hilfe, sondern das natürliche Heilmittel ist ihm nur das Medium der durch das Gebet zu erlangenden Hilfe des Herrn V. 15. Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου die Verbindung mit ἀλείψ., auf welche schon die Wortstellung führt, ist allein auch die sachgemäße; denn προσεύξ. bedarf hier so wenig wie vorher V. 13 dieser Bestimmung, um so mehr aber ἀλείψ., damit es nicht als ein rein medicinisches Verfahren, sondern als ein Thun des Glaubens erscheine. Gäbe es ein specielles Mandat Christi für eine solche Salbung, so könnte über den Sinn des ἐν τῷ ὀνομ. = jussu et auctoritate ejus kein Zweifel seyn. So aber kann ἐν τῷ ὀν. nur den innern Grund bezeichnen, auf welchen, die innere Beziehung, in welche das hier vorgeschriebene längst bekannte und geübte äußere Verfahren, und zwar ohne Zweifel durch Aussprechung und Anrufung des Namens des Herrn (Apgsch. 3, 6; 16, 18; 19, 13), sich selbst stellen, und an der es seine Bestimmtheit als ein Thun im Glauben und in der Zuversicht zu der Hilfe des Herrn haben soll. Ὁ κύριος in dieser Verbindung (vgl. die eben ang. Stellen und Mrc. 16, 17; Joh. 16, 23) der κύριος der neutestamentlichen ἐκκλησία, Christus.

Vers 15 nennt den Erfolg des vorgeschriebenen Verfahrens, aus dem sich der nächste Zweck desselben als leibliche Rettung von selbst ergibt. Hiezu tritt dann erst als Weiteres und nicht für alle, sondern nur für gewisse Fälle (vgl. zu κἂν) die

geistliche Hilfe der Vergebung des Sünde. Die katholische Kirche, welche hier ein Sacrament findet, muß freilich den Zweck der Handlung anders bestimmen. Ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως bezieht sich zurück auf προςευξάσθωσαν, also das fürbittende Gebet der Presbyter (vgl. V. 16), das aus dem Glauben kommend im Glauben geschieht, den Glauben zu seiner wesentlichen Bestimmtheit hat; vgl. jedoch hiemit die Bemerkung zu προςκαλεσάσθω V. 14: es geschieht am Kranken nicht etwas, was er nicht selbst auch im Glauben begehrt. Ueber die εὐχὴ τῆς πίστεως als Subjekt des σώσει vgl. oben V. 14 zu προςεύξ. und 1, 5. 6. — Σώσει τὸν κάμνοντα — unter dem κάμνων kann nur der ἀσθενῶν V. 14 verstanden, und nur um seiner dort gemeinten ἀσθένεια willen kann er contextmäßig hier „der Leidende" genannt seyn; daher denn auch σώσει nothwendig die leibliche Rettung (Matth. 9, 21; 14, 30; Mrc. 5, 23; 6, 56; Jes. 38, 20 und Theile z. u. St.) bezeichnen muß. Außerdem wehrt das folgende κἂν cet. andere Gedanken ab. Καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος — was vorher metonymisch dem Gebet zugeschrieben war, wird hier auf den κύριος als seinen eigentlichen Quell zurückgeführt. Der Sinn des ἐγερεῖ = eriget de lecto graviter decumbentem (Theile) vgl. Matth. 8, 15; 9, 5 u. a. und das hebr. הֵקִים 2 Mos. 21, 21. — Κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς — κἂν sagt er, nennt also ein Weiteres zu dem leiblichen Uebel noch hinzukommendes geistiges. In dem κἂν liegt aber auch, daß das, was hier der Verf. meint, nicht nothwendig mit dem vorhergenannten leiblichen Elend verbunden seyn muß: es kann Krankheit geben, bei welcher das ἁμαρτίας πεποιηκέναι in dem Sinne, wie hier, nicht stattfindet. Dies widerstreitet nur dann der Anerkenntniß der allgemeinen Sündhaftigkeit bei Jak. (3, 2; der ganze Brief ist aber ein Zeugniß dafür) nicht, wenn er an besondere, mit der Krankheit in einem dem Kranken bewußten Zusammenhange stehende Sünden denkt; hierauf führt auch schon der Ausdruck an u. St., und deutlich lehrt es V. 16 (vgl. nachher). Nämlich ἁμαρτίας im Plur. sagt er, weil er an einzelne thatsächliche Sünden denkt, und ᾖ πεποιηκώς im Perf., weil er sich diese Sünden als mit ihrer Wirkung in die Gegenwart sich erstreckend denkt. Ἀφεθήσεται (sc. τὸ πεποιηκέναι) ist nicht als dem σώσει — ἐγερεῖ zeitlich nachfolgend zu denken, sondern hat eben in dem σώσει seine Be-

währung, Nedarim f. 41. 1. Nullus aegrotus a morbo sanatur, donec ipsi omnia peccata remissa sunt; wofür Matth. 9, 2—7 zu vgl.; im Uebrigen aber vgl. man zu dieser Stelle Hofmann Schriftb. I. S. 527 f., außerdem 1 Cor. 11, 30 mit Joh. 9, 2 ff.

Worauf gründet sich nun diese so zuversichtlich ausgesprochene Verheißung? Etwa auf eine ausdrückliche Institution des Herrn (a Christo insinuatum, per Jacobum promulgatum Conc. Trid. sess. 14. cap. 1.)? Wir wissen von keiner solchen: denn wenn unter den Zeichen, welche die Predigt des Evangeliums begleiten, Mrc. 6, 13 die Heilung von Kranken mit Anwendung des Oels, oder Mrc. 16, 18 die Heilung durch Handauflegung genannt wird, so gehören beide Stellen nicht hieher, weil in ihnen nur von σημείοις die Rede ist, und letztere überdieß nicht, weil vom Oel keine Rede ist. Aber der Zweck der Handlung selbst widerspricht schon einer solchen Annahme (daher auch die kath. Kirche statt des contextmäßigen in authentischer Interpretation einen anderen hinstellt), wie die Hervorhebung des subjektiven Moments der εὐχὴ τῆς πίστεως. Nicht also in Folge einer sakramentalen Wirkung (i. e. propter ordinationem et mandatum Christi) verspricht Jak. den Erfolg; ebenso wenig aber, worauf Mrc. 6, 13; 16, 18 führen würden, im Hinblick auf das χάρισμα ἰαμάτων; denn dann könnten es nicht die Presbyter seyn, welche gerufen werden sollen, sondern es müßten eben die seyn, welche dies χάρισμα besitzen. Das Richtige ist: die hier ausgesprochene Verheißung gründet sich lediglich auf die Macht gläubigen Gebetes; das kann schon V. 15, vollends V. 16—18 lehren, wo ja von der gegenseitigen Fürbitte der Gemeindeglieder derselbe Erfolg erwartet und an Elias eben die wunderbare Macht des Gebetes dargethan wird. Wozu dies, wenn hier von einer actio sacramentalis, oder von dem χάρισμα ἰαμάτων die Rede wäre? Ist aber die Heilung an u. St. wie V. 16 als Gebetserhörung zu fassen, so ergeben sich von selbst auch für die allgemein ausgesprochene Verheißung V. 15 u. 16 gewisse Restrictionen. Denn abgesehen davon, daß subjectiv der Erfolg durch die πίστις sowohl des Kranken als der Fürbittenden bedingt und V. 16 vom (aufrichtigen) Sündenbekenntniß und der (gläubigen V. 15) Fürbitte abhängig ge-

macht ist (vgl. auch 1, 6; 4, 3): des Elias Beispiel, der
zu jeder ihm beliebigen Zeit, sondern die Wege Gottes beach
zu rechter Zeit um Dürre und um Regen bittet, weist auch
auf gewisse Grenzen hin, innerhalb deren des Jak. Wort
standen seyn will. Mit anderen Worten: nicht als ein Un
salmittel gegen den Tod verordnet Jak. die Fürbitte der Geme
ältesten; sondern im Hinblick auf Kranke, welche statt die
des Herrn zu suchen, zum Theil wenigstens aus Gewisse
schwerung in Kleinmuth sich verzehren, will er den Weg ze
auf dem die Hilfe des Herrn für sie zu finden ist. Nicht in
Fällen wird solche Fürbitte am Platze seyn, und hierüber zu
theilen stand gewiß den Presbytern zu; aber wo sie am Ort
und in rechter Weise ergeht, da zweifelt Jak. auch nicht,
denselben Erfolg zuzuschreiben, mit dem das χάρισμα ἰαμ
oder des Herrn und seiner Apostel in des Herrn Namen ge
chenes Machtwort begleitet war. — Der Rath überhaupt
den hier Jak. V. 14. 15 gibt, wird nicht — wiewohl exeg
sich darüber nichts bestimmen läßt — als etwas Neues,
Jak. hier zuerst Ausgesprochenes, sondern vielmehr als A
pfehlung einer bereits anderwärts in den Christengemeinden
Heimath bestehenden Praxis an die Leser der Diaspora zu
trachten seyn. Zu beachten sind die Spuren eines analogen
dischen Gebrauchs: Bava Bathra f. 11. 6. 1: Sermonem
gutum habuit R. Pinehas, filius Chamae: quicunque h
aegrotum intra domum suam, eat ad sapientem et peta
pro ipso imploret Dei misericordiam. Sanhedr. fol. 10
Aegrotante R. Elieser congregati sunt quatuor Seniore
eum visitandum. Wetst. vgl. b. Kern S. 236; und nahe
daher die Vermuthung, daß wie die Sitte des Salbens, so
diese Art der Fürbitte bereits einen Anknüpfungspunkt im
denthum hatte. — Das Zurücktreten der Charismen einer
die Hervorhebung des Presbyteramtes in seiner das geist-leil
Wohl der Gemeindeglieder umfassenden Bedeutung andere
ist uns, wie die ähnliche Erscheinung in den Pastoralbri
Kennzeichen der späteren apostolischen Zeit. Eine so entschie
Abgränzung des Amts gegen die Gemeindeglieder, daß sie
reits an die spätere Zeit hierarchischer Gegenüberstellung erin
(Kern), läßt sich um so weniger behaupten, als von einem

schof im Unterschied von den Presbytern keine Spur sich findet, und V. 16 etwas Analoges als Liebesverhalten der Gemeindeglieder zu einander postulirt wird. — Hat die evangelische Kirche Recht, indem sie dies Wort der Schrift V. 14. 15 in praxi nicht höher anschlägt, als sie in Wirklichkeit thut?

Vers 16. Verhalten der Gemeindeglieder unter einander in Fällen ähnlicher Art.

Was Jak. vorher in einer speciellen Weise der Ausführung als Pflicht der Presbyter hingestellt hat, wird hier in der Hauptsache den Gemeindegliedern in ihrem Verhalten zu einander zur Pflicht gemacht, so daß in jenem Thun der Presbyter V. 14. 15 nur das seine Spitze erreicht und seinen feierlichen Abschluß findet, was nach V. 16 Pflicht Aller ist. Nicht die übernatürliche Kraft zu heilen, welche der Gemeinde inwohnen soll, wird in jenem Falle wirksam (de Wette), sondern die Macht ihres Gebetes im rechten Glauben und rechter Liebe. Die entschiedene Abgränzung des Amts gegen die Gemeindeglieder hervorzuheben, hat man also nach V. 16 keinen Anlaß; denn nicht als Repräsentanten Christi der Gemeinde gegenüber, sondern als Repräsentanten der Gemeinde Christo gegenüber erscheinen hier die Presbyter mit ihrem Gebete. — Dies aber hat freilich nur dann seine Richtigkeit, wenn 1) V. 16 in derselben Beziehung wie vorher, nämlich auf Kranke und deren Heilung, vom Bekennen und Fürbitten die Rede ist, ἰᾶσθαι also von leiblicher Heilung zu verstehen ist, und 2) ἀλλήλοις auf das Verhalten der Gemeindeglieder zu einander geht. Beides aber ist durch den Contept evident. Denn wenn Jak. vorher offenbar von der Sündenvergebung im Zusammenhange mit der leiblichen Heilung redet und dann fortfährt: bekennet einander die Uebertretungen... damit ihr geheilt werdet, so richtet alle Berufung auf den tropischen Gebrauch des ἰᾶσθαι nichts gegen diesen Zusammenhang aus, sondern es ist klar, daß dann ἰᾶσθαι im eigentlichen Sinne, aber freilich so zu nehmen ist, daß der Geheilte an seiner Heilung zugleich das Unterpfand der Sündenvergebung, also seiner geistigen Rettung, hat. Und daß mit ὅπως ἰαθῆτε eine derartige augenfällige Wirkung des Gebetes gemeint seyn will, macht nun auch die Hinweisung auf den Elias klar, dessen Gebet den Regen zurückhält oder herbeizieht. Bei ἀλλήλοις aber bloß an

die Presbyter zu denken, als denen bekannt werden soll, ist die vollste Willkür. Die Einen dieser ἀλλήλων sind doch gewiß die jeweilig Kranken und Schuldgebeugten, welche der Fürbitte bedürfen, und die andern — die Presbyter? — Doch wohl die Gesunden, solcher Fürbitte nicht Bedürftigen (δικαίον sagt er selbst nachher). Ungeschickter wenigstens hätte sich Jak. nicht ausdrücken können, wenn er bloß an die Presbyter gedacht wissen wollte und dann — wozu sollte in diesem Falle der ganze 16. V., der eine bloße verallgemeinernde Wiederholung von V. 15 wäre? — Ἐξομολ. das verstärkte ὁμολ. ein angelegentliches freimüthiges Bekennen vgl. zu Phil. 2, 11. — τὰ παραπτώμ. = Fehl, Vergehen, ohne Beziehung auf die Absicht, läßt noch deutlicher als ἁμαρτ. erkennen, daß es sich um einzelne thatsächliche Sünden handelt, welche das Gewissen beschweren. Sündenbekenntniß fordert er und nicht bloß Gott, sondern auch dem Bruder gegenüber: denn solch Bekenntniß ist nicht bloß Bedürfniß eines wahrhaft bußfertigen Herzens, es beruht auch, was hier hervorgehoben wird, die Freudigkeit der Fürbitte auf der Einsicht in den Herzenszustand des Anderen. Die Lesarten οὖν nach ἐξομ. — und τὰς ἁμαρτίας sind zu verwerfen (vgl. Tischend. und de Wette) — Καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλ. — der Inhalt des Gebets ist Vergebung der Sünde und in Folge deren (ὅπως) die Heilung. — Πολὺ ἰσχύει κτλ. — Begründung der in Aussicht gestellten Wirkung des Gebetes, ἀσυνδέτως angereiht. Δίκαιος das altteſt. צַדִּיק rechtbeschaffen, dem Willen Gottes entsprechend nicht in Beziehung auf alle einzelne Leistungen, sondern auf „die wesentliche Einheit des Verhaltens gegen Gott," dessen erstes und allumfassendes Erfoderniß alt- wie neutestamentlich der lebendige Glaube ist (2, 23); vgl. Hofmann Schriftb. I. 513 bis 521. Ps. 55, 23; 145, 18 f.; Joh. 9, 31. Bei δέησις ist auch hier, wie V. 15 bei εὐχή, an die Fürbitte um Hilfe zu denken. — Ἐνεργουμ. — bezeichnet δίκαιος den Gesammtzustand des Betenden, so enthält ἐνεργ. noch eine besondere Bestimmung seines Betens als Bedingnng des πολὺ ἰσχύει. Zu matt hiefür = wenn es in Wirksamkeit tritt (so de Wette); besser = ἐνεργός strenuus, ernstlich, nachdrücklich, also precatio intenta, ardens; dieser Sprachgebrauch ist zwar nicht neutestamentlich, aber sonst nachweisbar, vgl. b. Wahl. Solchen Ernst des Ge-

betes wird namentlich das Sündenbekenntniß dessen, für den gebetet wird, fördern.

Vers 17. u. 18. Was das Gebet vermag, lehrt des Elias Beispiel.

Ἠλίας ἄνθρωπος ἦν cet., vgl. dagegen die Lobpreisung desselben Sir. 48, 1—12. „Jak. weiß wohl, daß dieser ein Mensch war, wie wir, dagegen von Christo spricht er als dem Herrn der Herrlichkeit" (Schmid). Falsch Schneckenb. ἄνθρωπος stehe hier pleonastisch, und ὁμοιοπαθής beziehe sich auf des Elias Leidensgemeinschaft mit uns = κακοπαθής V. 10; denn dann müßten ja Beispiele genannt seyn, wie er in Folge seines Gebetes von seinen Leiden befreit worden sey. Aber die ganze Auffassung paßt nicht hieher, da es sich nur um die Macht des Gebetes handelt. Die Vorbemerkung ἄνθρ. ἦν κτλ. kann daher auch nur so gemeint seyn, daß durch sie diese Macht in das rechte Licht tritt: dies geschieht aber durch den Gegensatz des eigenen Unvermögens mit der mächtigen Wirkung seines Gebetes, und zugleich räumt diese Bemerkung den möglichen Einwand hinweg, als sey dies Beispiel zu hoch gegriffen und auf die Leser nicht anwendbar. So zeigt sich nun aber hier recht deutlich (vgl. oben), daß Jak. bei V. 15 wie bei V. 16 nichts anderes, als eben die Macht des Gebetes im Auge hat. Eine Polemik gegen eine in Wirklichkeit vorhandene übernatürliche Betrachtungsweise der Propheten findet hier Schwegler im Interesse seiner Kritik, ohne allen Grund: denn mit dem ἦν ὁμοιοπαθής spricht ja Jak. etwas Anerkanntes aus, das nur als solches ihm zur Folie für das Folgende dienen kann. Ὁμοιοπαθής also (vgl. Apgsch. 14, 15; Weish. 7, 3) zur Bezeichnung menschlichen Standes überhaupt: ein gleichgearteter Mensch, den gleichen Verhältnissen und Erfahrungen menschlichen Standes unterworfen, wie wir, so schwach wie wir. Falsch de Wette: „ein Mensch, wie wir, aber gerecht;" δίκαιος ist ja auch für die Leser Voraussetzung ihres Gebetes. — Καὶ προσευχῇ προσηύξ. vgl. Win. §. 46; Schl. S. 395. §. 58. 3; S. 548 über die Beifügung des nom. conjug., entsprechend dem hebr. inf. abs. zur Bezeichnung der Intension. So entspricht hier der Ausdruck unserer Erklärung des ἐνεργ. V. 16. Ueber τοῦ μὴ ebenda §. 45. 4. b. S. 377. — Καὶ οὐκ ἔβρεξεν cet. der dem Gebete voll-

kommen entsprechende Erfolg als Beleg des πολὺ ἰσχύει. Die historische Darstellung hier trägt wie die prophetische 5, 1 ff. hebräisches Colorit. Die Erzählung dieser Thatsachen 1 Kön. 17, 1—18, 46 weicht darin ab, daß 17, 1 des Gebetes des Elias nicht gedacht, und 18, 1 das Eintreten des Regens ins dritte Jahr der Dürre verlegt ist; dagegen hat das zweite προςηύξατο a. u. St. seine Parallele an 1 Kön. 18, 42. Beiderlei Abweichung scheint auf einer Tradition zu beruhen, die, wenn sie im ersten Falle das Gebet des Elias ergänzt, ebenso wenig unpassend verfährt, als wenn die Erzählung des A. T. nach Erwähnung der Offenbarung Gottes 18, 1, daß es regnen werde, das Gebet des Propheten um Regen folgen läßt. Das Gebet nimmt den Herrn beim Worte und erfleht das sofortige Eintreten seiner Drohung und seiner Verheißung. Vgl. hiemit 4 Esra K. 7: oravit Elias pro iis, qui pluviam acceperunt. Was die Zeitangabe betrifft, so stimmt mit der unsrigen Luk. 4, 25 tract. Jalkut Schimoni zu 1 Kön. 16 bei Surenhus. βίβλ. κατ. p. 681. Der wahrscheinlichste Grund dieser Differenz ist wohl der von Benson bereits angegebene: accuratior serioris traditionis computatio .. ducitur a tempore non pluviae primum cessantis, sed ultimum ante siccitatem cadentis, quam dimidio fere anno distare in promtu est. Dies Beispiel lehrt übrigens durch den Zusammenhang von Gebet und Offenbarung (vgl. oben), wie solches Gebet alle individuelle Willkür ausschließt. Das Bewußtsein des עָמַד לִפְנֵי יְה 1 Kön. 17, 1, ist es, aus dem heraus Elias betet und handelt. — Zu ἐβλάστησε transit. vgl. 1 Mos. 1, 11 b. d. LXX. Τὸν καρπὸν αὐτῆς fruges suas, i. e. quas ferre solet (Schneckenb.).

Vers 19. u. 20. Zum Schlusse die Ermahnung, die Verirrten zur Wahrheit zurückzuführen, unter Hinweisung darauf was es Großes sey, einer verirrten Seele zurechtzuhelfen.

Der specielle Fall V. 16, die Rettung leiblich und geistig Kranker durch die Macht liebevoller Fürbitte, vermittelt den allgemeinen Gedanken des Schlusses. Dieser Zusammenhang scheint sich auch in der Form der Darstellung auszudrücken, so fern der Verf. nicht erst ermahnt, sich der Verirrten anzunehmen (ἐὰν... ἐπιστρέψῃ als Voraussetzung); denn davon war ja eben schon die Rede; sondern auf die Größe des Erfolgs solchen Thuns

hinweist. Jedoch soll damit der Selbständigkeit, Geschlossenheit und Allgemeinheit des Gedankens V. 19 f. nicht zu nahe getreten werden, auf welche schon die neu eintretende, hier wie 2, 1 vorangestellte Anrede hinweist, mit welcher er die Aufmerksamkeit auf das hinrichtet, was er noch zu sagen hat. Ἐάν τις κτλ. wieder in sententiöser Allgemeinheit verschieden von V. 16. Πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀλ. vgl. V. 20 ὁ ἐπιστρ. ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ: an praktische Verwirrung denkt also Jak., oder vielmehr: solches πλανᾶσθαι ist ihm Entfremdung wie von dem Lichte so auch von der Kraft und dem Leben der ἀλήθεια, und damit Anheimfallen an die Macht der Sünde, vgl. 1, 18. 21. 25; 2, 5 u. a. Die Wahrheit will ja nicht bloß erkannt, sondern gethan seyn, Joh. 3, 21; 1 Joh. 1, 6 u. a. Demnach ist auch das ἐπιστρέψῃ die Rückführung zur Wahrheit nach eben diesen Beziehungen.

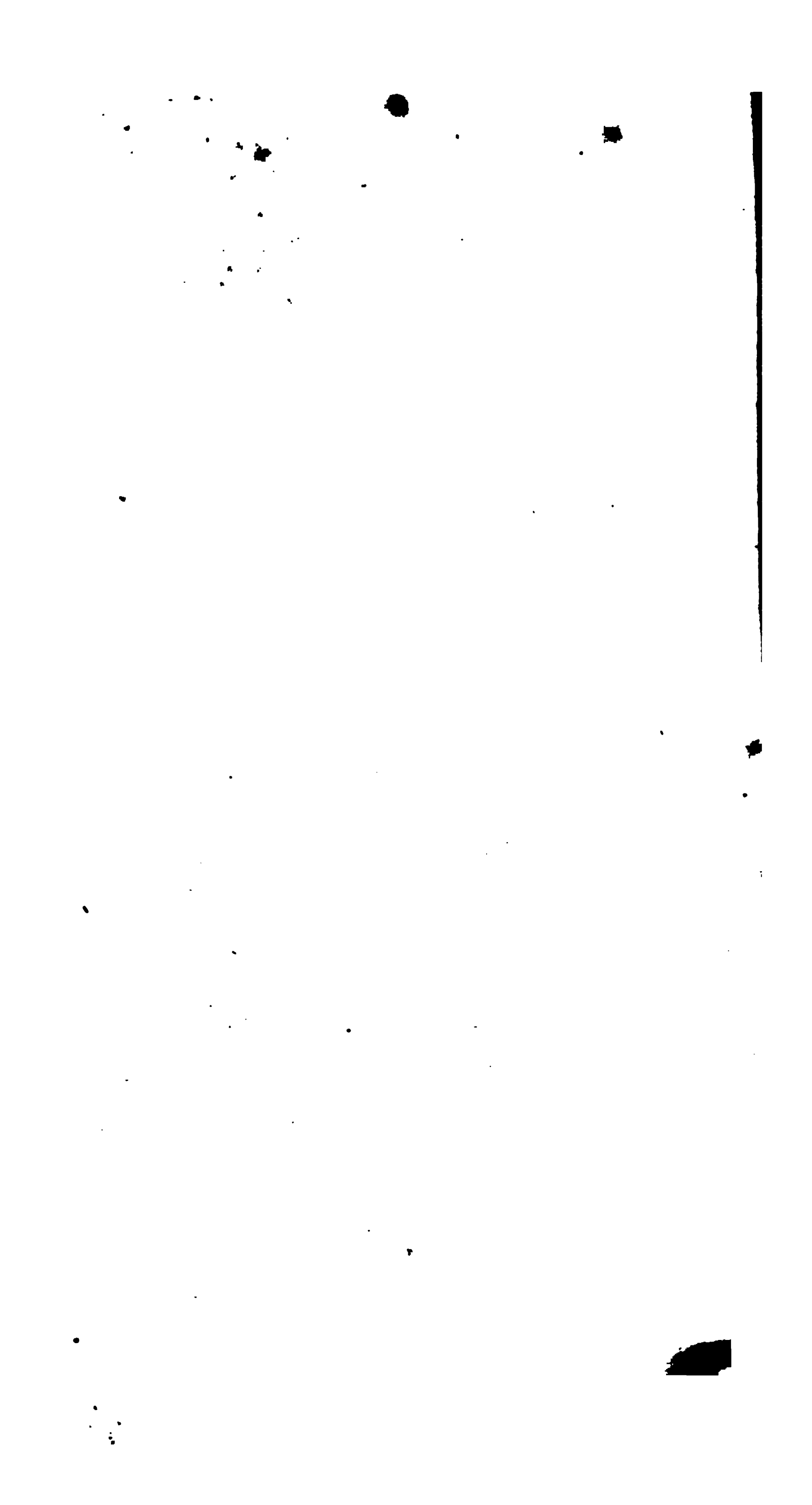
Τινωσκέτω wer? Ohne Zweifel ὁ ἐπιστρέψας: denn nicht nur ist im Vordersatze das ἐπιστφέψῃ τις Hauptbegriff und das ἐάν τις πλαν. bloße Voraussetzung hiefür, sondern, was vor allem entscheidet, der Gedanke V. 20 (σώσει — καλύψει) ist so ausgesprochen, wie er nur für das Bewußtseyn des Bekehrenden, nicht aber das des Bekehrten paßt (vgl. unten). Hiegegen spricht nicht die ausdrückliche Benennung des Subjekts im Folgenden mit ὁ ἐπιστρ., da hier ὁ ἐπιστρ. nicht in stricter Rückbeziehung auf das Subjekt von γινωσκέτω bloß = er, der zu nehmen ist, sondern den allgemeinen Gedanken ausspricht, daß jeder, der einen Sünder bekehrt, ein Großes vollbringt; es ist das Allgemeine, worunter der mit γινωσκέτω Bezeichnete sein Thun subsumirt. — Das part. aor. = fut. exact. wie das folgende fut. lehrt, Win. §. 46. 7. S. 408. Ἁμαρτωλόν vgl. oben zu πλανηθῇ. Ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ = ab errore viae ejus „die irrige und sündhafte Denk-, Gesinnungs- und Handlungsweise" (Kern), der er mit seinem πλαν. ἀπὸ τῆς ἀληθ. anheimgefallen ist. — Σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου — hätte Jak. das σώζειν sich coincidirend mit dem ἐπιστρ. gedacht, so hätte er entweder vorher ἐπιστρέψων oder hier ἔσωσε schreiben müssen; so aber ist σώσει — καλύψει als Folge des ἐπιστρ. zu fassen. Darum aber ist ψυχή, wie nachher πλῆθος ἁμαρτιῶν, nicht auf den Bekehrenden (e tritâ Judaeorum sententia: Joma f. 87.

1. Quicunque multos ad justitiam adducit per ejus manus non perpetratur peccatum), auch nicht nebenbei (Schneckb.), sondern auf den bekehrten ἁμαρτωλός zu beziehen, von dem ja eben vorher die Rede war. Den Bekehrenden hier denkt Jak. sich wie den Betenden V. 16 als δίκαιος. Der Grund des fut. σώσει — καλύψει liegt darin, daß Jak. den endlichen Erfolg solcher rettenden That ins Auge faßt, um daran die Wichtigkeit und den Segen derselben erkennen zu lassen. Der Sinn ist eigentlich: er hat den Sünder von seinem Irrweg auf den Weg zurückgeführt, auf welchem ihm die Rettung seiner Seele, die Bedeckung seiner Sündenmenge zu Theil werden wird, während er auf seinem Irrweg dem Tode und dem Gericht über seine Sünde entgegengewandelt wäre. Vgl. zu dem σώσει ψυχήν in diesem Sinne 1, 21. Daß hier das σώσει, wie nachher das καλύψει, dem Bekehrenden zugeschrieben wird, begreift sich aus der Absicht des Ganzen, die Größe solcher rettenden That hervorzuheben. Ψυχὴν ἐκ θανάτου — Magnum est vitasse mortem animi (Erasm.). Cibum dare esurienti et sitienti potum videmus quanti Christus aestimet; atqui multo pretiosior est illi animae salus quam corporis vita. Cavendum ergo, ne nostra ignavia pereant redemtae a Christo animae etc. (Calv.). Ueber ψυχή vgl. zu 1, 21; über θάνατος zu 1, 15. — Καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν — der Sinn dieses vieldeutigen Ausspruchs (aus Prov. 10, 12, vgl. 1 Petr. 4, 8) ist hier durch die richtige Auffassung des σώσει cet. bereits im Wesentlichen entschieden. Gegen die Auffassung, der zufolge der Bekehrende eine Menge weiterer Sünden verhütet, spricht schon der Gebrauch des καλύψει als Uebertragung des hebr. כִּסָּה עַל = Sünden bedecken = vergeben, so a. a. O. Ps. 32, 1; Nehem. 3, 37; 1 Petr. 4, 8. Dagegen ginge es der Wortbedeutung nach wohl an, wie eben Prov. 10, 12 und 1 Petr. 4, 8 auch hier an die vergebende menschliche Liebe zu denken. Aber das paßt nicht entfernt in den Zusammenhang, der von dem unendlichen Werthe der Bekehrung handelt. Vielmehr: mit καλύψει, obwohl wie σώσει zunächst dem ἐπιστρέψας zugeschrieben, will ausgesagt seyn, was die göttliche Liebe an dem zurückgeführten Sünder thut: sie deckt mit ihrem Erbarmen seine Sündenmenge (nicht seine Sünde, auch wenn ihrer viel ist, so

ern deren viel ist, obwohl ihrer viel ist) und stellt sie nicht in as Licht göttlichen Gerichts. Es führt so das καλύψει πλῆ-ος das σώσει ψυχήν weiter aus und enthält den Grund für asselbe. Vgl. auch hier Calv.: nulla melior aut magis sa-itaris tegendi ratio, quam ubi in totum coram Deo bolentur; hoc autem fit, quum peccator nostra admoni-ione reducitur. Von selbst leuchtet ein, wie der Gedanke ώσει — ἁμαρτιῶν das stärkste Motiv enthält, sich die Bekeh-ung Verirrter angelegen seyn zu lassen (commendat fratrum orrectionem ab effectu, ut majore studio in eam intenti imus Calv.); während wenn zu γινωσκέτω der Bekehrte Sub-ekt seyn und ihm etwas zu bedenken gegeben werden soll, nur ine aoristische Fassung des Gedankens am Orte wäre.

Mit diesen gewichtigen Worten schließt der Verf. sein Schreiben. Zum Werke der seelenrettenden Liebe, deren lautester lusfluß eben dies Schreiben ist, reizt er mit diesen Worten eine Leser, sein Anliegen zu dem ihrigen machend — ihrer Liebe, ndem er selbst endigt, gleichsam die Fortführung seines Werkes efehlend und vertrauend.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



Biblischer Commentar

über

sämmtliche Schriften des Neuen Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen.

Nach dem Tode des Verfassers

fortgesetzt

von

Dr. Johannes Heinrich August Ebrard

und

Lic. August Wiesinger.

Sechster Band.

Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johan[nes].

Zweite Abtheilung. Der erste Brief des Apostels Petrus.

Königsberg, 1856.

Bei August Wilhelm Unzer.

Der erste Brief

des

Apostels Petrus.

Erklärt

von

Lic. J. T. August Wiesinger,

Pfarrer, ord. Mitgliede der hist. theol. Gesellschaft zu Leipzig.

Königsberg, 1856.

Bei August Wilhelm Unzer.



Seinen hochverehrten Lehrern

Herrn

Dr. G. C. A. von Harleß,

räsidenten des königl. protest. Oberconsistoriums in München, Reichsrath,
R. d. k. V. O. d. B. u. S. K. ꝛc. ꝛc.

und

Herrn

Dr. J. Chr. K. von Hofmann,

Professor der Theologie in Erlangen, R. d. k. V. O. d. B. K. u. v. H. M.

widmet diese Schrift

in tiefer Ehrfurcht und herzlicher Dankbarkeit

der

Verfasser.

ndem ich mir gestatte, Ihnen, hochzuehrender
err Präsident, innigverehrter Herr Professor,
se geringe Schrift zuzueignen und mich öffentlich Ihren
nkbaren Schüler zu nennen, entgeht mir nicht, welche
re ich mir selbst, ohne es zu wollen, erweise. Aber
s Bewußtseyn, lediglich dem Antriebe tiefer und
nkbarer Verehrung zu folgen, und die Gewißheit, bei
hnen für diese Versicherung Glauben zu finden, läßt
ich dem bedenklichen Scheine trotzen, den eine solche
idmung erregen könnte. Auch kann mein Buch selbst,
enn es gleich die Ungelehrigkeit des Schülers gegen-
er solchen Meistern verräth, wenigstens diese ehrfurchts-
lle, dankbare Darbietung rechtfertigen. Ist doch sein
nhalt zum Theile Ihr erklärtes Eigenthum. Ich hoffe
er, daß von dem, was ich zu geben hatte, im Grunde
ch mehr Ihr Eigenthum seyn soll, denn sich als sol-
s ausdrücklich bezeichnen läßt.

Bei Ihnen, hochverehrter Herr Präsident,
be ich einst, vor nun bald zwei Decennien, meine ersten
d überhaupt meine meisten Vorlesungen aus dem Ge-
te der neutestamentlichen Exegese gehört. Sie haben
erst in mir den Sinn für die Auslegung der Schrift

geweckt, haben mir die Aufgabe und den Weg zu ihrer Lösung in meisterhaftem Vorbilde vor die Augen gestellt. Und wer hätte mit offenem Sinne Ihr Zuhörer seyn können, ohne mehr noch als einzelne exegetische Ergebnisse und exegetische Kunstfertigkeit zu gewinnen! Lag doch in allen Ihren Worten die Gewalt einer von der Kraft der Wahrheit erfüllten, bis zur vollen kirchlichen Klarheit gediehenen Persönlichkeit, deren Eindruck, auch noch wenig begriffen, nicht verfehlen konnte, in den Hörern nicht blos eine hohe persönliche Verehrung, sondern vor Allem eine demüthige Ehrfurcht vor der Größe und Heiligkeit der Sache zu wecken, welche sie also vertreten sahen.

Ihre Güte, hochzuehrender Herr Präsident, hat mir verstattet, von eben jenen Vorlesungen bei meiner Arbeit freien Gebrauch zu machen. Dieselbe Güte läßt mich hoffen, daß Sie Sich die Zueignung meiner Schrift als ein Zeichen herzlicher Ehrfurcht und Dankbarkeit gefallen lassen werden, und läßt mich die Bitte aussprechen, die an sich unwerthe Gabe mit dem Blicke des Lehrers ansehen zu wollen, den, wie Sie ja selbst einmal sagen, wo er gepflanzt und begossen hat, das schwanke Reis nicht minder als die reife Frucht erfreut.

Daß ich aber mit meiner Gabe zu Ihnen komme, verehrtester Herr Professor, ist mir nach dem Verhältnisse, in dem ich mich zu Ihnen weiß, so natürlich, daß es auch Ihnen, wie ich hoffen darf, nicht befremdlich seyn wird. Lege ich doch damit nur aufs Neue in

ıderer Form dasselbe Bekenntniß inniger Verehrung und
ankbarkeit gegen Sie ab für alles dasjenige, was Sie
ir in den Jahren meiner akademischen Jugend be=
its geworden und bis auf den heutigen Tag geblie=
:n sind. Denn wie ich fort und fort mit besonderer
iebe aus Ihren Schriften schöpfe, so hat es mir auch
ı keiner Zeit an erfreuenden und ermuthigenden Bewei=
:n des Wohlwollens und der Theilnahme gefehlt, welche
Sie einst dem lernbegierigen Zuhörer zugewendet hatten.
ich hätte mich nur etwa darüber bedenken können, ob
h es wagen dürfe, Ihnen eine Schrift zu widmen, in
velcher ich mich durchgehends so entschieden auf die ein=
ringenden Forschungen namentlich Ihres Schriftbewei=
es stütze, daneben aber in einigen Punkten dennoch Ih=
:er Auffassung die meinige gegenüberstellen zu müssen
gemeint habe. Es geht bei mir beides aus derselben
Wurzel der Hochachtung hervor, die mich an Ihrem
Worte nicht vorbeikommen läßt, ohne mich mit ihm abge=
unden zu haben. Sie aber, theuerster Herr Profes=
or, wollen dabei freundlichst der Zeit jener Conversatorien
gedenken, da Sie mit so vieler Nachsicht die Einreden
Ihrer Schüler vernommen und ihnen zur Klarheit ge=
olfen haben. Ich kenne Sie zu gut, um nicht zu Ih=
:r hohen Gesinnung dasselbe völlige Vertrauen zu hegen,
e zu Ihrer theologischen Meisterschaft; wie denn die
idmung dieser Schrift Ihnen nicht minder ein Zeug=
ß inniger persönlicher Verehrung und Liebe, als ein
ichen der Hochachtung und Dankbarkeit seyn möchte,

mit welcher der ehemalige Zuhörer noch jetzt zu Ihnen als Meister aufblickt.

Daß die geringe Gabe, die ich zu bieten habe, in einer Auslegung des ersten Briefes Petri, somit eines Briefes desjenigen unter den Aposteln besteht, der persönlich vor den anderen mit der Leitung der Gemeinde vom Herrn selbst beauftragt war, gleichwohl aber in seinem Briefe nicht die Gewalt seines Amtes, wie er wohl konnte, sondern die innere Gewalt des Wortes und die aus ihr erwachsende inwendige Herrlichkeit des Hauses Gottes preist, gereicht mir Ihnen, hochverehrte Herren, gegenüber noch zu besonderer Freude; und ich brauche nicht erst zu sagen, warum? —

Gott aber, der Ihre hohen Gaben zunächst der Kirche dieses Landes zugedacht hat, der auch ich dienen darf, und in Ihre kundige Hand, hochgeehrter Herr Präsident, insbesondere deren Leitung gelegt hat, gebe ferner zu dem Pflanzen und Begießen Ihrer Hände Sein Gedeihen und lasse zur Freude Ihrer Herzen den Geruch derselben immer mehr werden, wie den des grünen Feldes, das Er gesegnet hat.

Mit herzlicher Ehrfurcht und Liebe

Ihr

dankbarer Schüler

A. Wiesinger.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Auslegung.



Der

Brief des Apostels Petrus.

Einleitung*).

Ueber das Leben und den Charakter des Apostels Petrus **).

r gehen nur soweit auf diesen Gegenstand ein, als es as Bedürfniß der nachfolgenden Erörterung über die petri- en Briefe, zunächst des ersten, nothwendig erscheint, lassen : auch was diese Briefe selbst Hergehöriges bieten zuvörderst Seite.

Das äußere Lebensbild des Apostels läßt sich bekanntlich unvollständig aus den neutestamentlichen Schriften gewin- Wir erfahren des Apostels Herkunft (ursprünglich Simon Symeon genannt, aus Bethsaida in Galiläa, der Sohn gewissen Jonas, der Bruder des Apostels Andreas, seines erbes ein Fischer, verheirathet und zu Capernaum ansässig, Joh. 1, 41—43. 45; Matth. 4, 18; 8, 14; 1 Cor. 9, 5;

*) Vgl. Mayerhoff, Einleit. in die petr. Schriften, Hamb. 1835. dischmann, Vindiciae Petrinae Ratisb. 1836, auch Wieseler, n. des ap. Zeitalters, Gött. 1848 Exc. II. Schwegler, Nachap. Zeit. 1846. II, 2 ff., außerdem die s. g. neutest. Einleitungen und die Com- are. Abhandlungen über einzelne hierher gehörige Punkte finden sich erlaufe der Erörterung angegeben.

**) Für die zahlreichen hierher gehörigen Monographien ist auf Winer B. unter Petrus und Volbeding index diss. Lips. 1849 p. 29 sq. erweisen. Im Allgemeinen sind theils die Commentare (namentlich Huther), theils die geschichtlichen Werke über das ap. Zeitalter (na- lich Neander ap. Zeit. II, 582 ff., Thiersch Kirche im ap. Zeit. Frankf. u. A.) und die Einleitungen ins N. T. zu vergl. In Betreff einzel- Punkte s. den Context.

Luc. 4, 31 vgl. mit 38), seine erste Begegnung mit dem Herrn (Joh. 1, 42. 43), dann seinen dauernden Anschluß an ihn in Folge jenes bekannten Fischzuges (Luc. 5, 1—11). Aus der Zeit seines persönlichen Verkehrs mit dem Herrn, während dessen er dem engeren Kreise seiner Vertrauten beigesellt ist (Luc. 8, 51; Matth. 17, 1 ff.; 26, 37 ff.), sind uns nach Verhältniß viele einzelne charakteristische Züge aufbehalten: so namentlich sein Wandeln auf dem Meere und sein plötzliches Zagen dabei (Matth. 14, 25 ff.), vor Allem sein großes Bekenntniß und die große Verheißung, die er dagegen vom Herrn empfängt (Joh. 6, 67 ff.; Matth. 16, 13 ff.), dann jenes strafende Wort des Herrn, daß er nicht meine was göttlich, sondern was menschlich ist (Matth. 16, 21 ff.), seine Frage nach dem Lohne der Nachfolge (Matth. 19, 27.), sein Verhalten bei der Fußwaschung (Joh. 13, 1 ff.), der Auftrag des Herrn an ihn, seine Brüder nach seiner Bekehrung zu stärken (Luc. 22, 31 f.), sein anmaßliches Selbstvertrauen auf dem Wege nach Gethsemane (Matth. 26, 33; Joh. 13, 37), seine Schläfrigkeit in Gethsemane und dann seine rasche That an dem Knechte des Hohenpriesters (Matth. 26, 38—46; Joh. 18, 10. 11), seine Nachfolge bis in den Palast des Hohenpriesters (Joh. 18, 15) und dann sein tiefer Fall (Matth. 26, 69 ff.; Joh. 18, 16 ff.), aus dem er aber durch das Gebet des Herrn sich wieder aufrichtet (Luc. 22, 32), der ihm trotz dieses schweren Falles nach seiner Auferstehung zuerst unter den Jüngern erscheint (Joh. 20, 6; Luc. 24, 22), ihm jene dreimalige Frage samt dem Auftrage, seine Schafe zu weiden, vorlegt und den Tod eines Märtyrers in Aussicht stellt (Joh. 21, 15—19). — Den Fortgang lehrt die Apostelgeschichte. Drei Säulen hat die judenchristliche Muttergemeinde: Jakobus, Kephas, Johannes; aber in Wort und That tritt Petrus vor allen Anderen hervor. Von ihm geht der Vorschlag zur Ergänzung der Apostelzahl aus (Apgsch. 1, 15 ff.); er ist es der, angethan mit dem Geiste aus der Höhe, durch seine Pfingstrede drei Tausende dem Evangelium gewinnt (Apgsch. 2, 14—41). Die Geschichte der Heilung des Lahmen (Apgsch. 3, 4), des Strafgerichts über Ananias und sein Weib (Apgsch. 5), der Ausbreitung des Evangeliums in Samarien und des Vorfalls mit Simon dem Magier daselbst (Apgsch. 8, 20 ff.), dann seiner Wirksamkeit zu Lydda, Joppe (Apgsch.

9, 32—43), endlich die Aufnahme des heidnischen Hauptmannes Cornelius in die christliche Gemeinschaft (Apgsch. 10. 11) ist ein fortlaufendes Zeugniß seiner vorwaltenden Wirksamkeit. Noch berichtet uns die Apostelgeschichte (Cap. 12) seine Gefangennehmung durch Herodes Agrippa und seine wunderbare Befreiung im Jahre 44, dann (Kap. 15, 6—21) seine Schutzrede für die Freiheit der Heidenchristen vom Joche des Gesetzes auf dem s. g. Apostelconcil ums Jahr 50, ohne über seinen Aufenthalt in der Zwischenzeit Auskunft zu geben. Etwas später finden wir ihn (nach Gal. 2, 11 ff.) in Antiochien, wo sein persönliches Verhalten gegenüber der Heidenchristen von Paulus getadelt wird; auf seine Missionsreisen deutet 1 Cor. 9, 5; und die beiden Corintherbriefe wie der Galaterbrief lassen uns die Macht seines auswärtigen Einflusses und Ansehens deutlich erkennen; im Uebrigen aber sind wir vom Jahr 44 und namentlich 50 an, von den petrinischen Briefen abgesehen, lediglich an die kirchliche Ueberlieferung gewiesen.

Ueberblicken wir die hier berührten Thatsachen, so tritt uns in ihnen als unverkennbarer Charakterzug des Apostels thatkräftige Entschiedenheit entgegen. Auf die in ihm ruhende gewaltige Thatkraft deutet schon der Name Kephas hin, den der Herr ihm auf den ersten Anblick beilegt. „Aber die natürliche Anlage konnte doch nur die Möglichkeit einer segensreichen Wirksamkeit sicher stellen; ihre Verwirklichung mußte von einer neuen Geburt ausgehen" (Olsh.). Darum bestätigt auch der Herr die weissagende Bedeutung des ihm verliehenen Namens auf das Bekenntniß seines Glaubens hin; denn eben mit diesem Bekenntniß soll er werden, wozu er befähigt ist, der Fels der Gemeinde. Mit dieser thatkräftigen Entschlossenheit ist bei ihm eine schnelle Erregbarkeit, feurige Hingebung, rückhaltslose Offenheit gepaart. So ist er es, der unter den Jüngern so oft zu rechter Zeit hervortritt und das rechte Wort im Namen Aller ausspricht (os apostolorum). Aber eben diese Eigenthümlichkeit seines Wesens reißt ihn auch zu unüberlegtem Wort, zu vorschneller That, zu falscher Vermessenheit hin. Daß seine Erregbarkeit und leichte Bestimmbarkeit ihn nicht irre leite, seine Thatkraft des Ziels nicht verfehle und zu der Festigkeit und Sicherheit gedeihe, die ihm als Felsenmanne geziemt, bedarf er noch der Läuterung seines

inneren Menschen. Noch weiß sein Blick nicht Göttliches und Menschliches scharf zu scheiden, seine Hingebung an den Herrn ist nicht frei von Selbstsucht, sein trotziges und verzagtes Herz ihm noch ein Geheimniß. So kann er überwältigt von den Schrecknissen jener Leidensnacht so tief sinken; aber in diesem schweren Fall vollzieht sich seine innere Läuterung. Was jener Blick (Luc. 22, 61) und das Gebet des Herrn für ihn ausgerichtet hat, das zeigt uns die Antwort auf jene dreimalige Frage (Joh. 21, 15 ff.). Irre geworden an sich, voll tiefer Beschämung, aber auch voll starken Glaubens und demüthiger Liebe zum Herrn, und in ihr bereit Alles für ihn zu wagen und zu tragen, sehen wir ihn aus jener Läuterung hervorgehen. Und nun erst, da sein innerer Mensch festgestellt ist auf den Felsengrund der Seelen, vermag er in der Macht des Geistes der über ihn ausgegossen ist und seine feurige, thatkräftige Naturanlage für seinen Beruf heiligt, das weissagende Wort des Herrn über sich den Felsen der Kirche in Erfüllung zu bringen, wovon das Pfingstfest und die nachfolgenden Thaten des Apostels, welche uns in der Apostelgeschichte aufbehalten sind, den leuchtenden Beweis geben. Jener Vorfall in Antiochien aber (Gal. 2, 11 ff.) zeigt uns zwar noch etwas von jener schnellen Bestimmbarkeit seines Charakters, die ihn hier in Widerspruch mit sich selbst bringt; aber es will auch erwogen seyn, daß es sich dabei zunächst um das persönliche Verhalten, nicht um die berufsmäßige Stellung des Apostels gegenüber den Heidenchristen handelt, und daß mit der principiellen Entscheidung der heidenchristlichen Frage noch keine Entscheidung über sein persönliches Verhalten in dem fraglichen Falle gegeben war.

Ist feurige Hingebung, rasche Entschlossenheit, kraftvolle Entschiedenheit zu Wort und That die wesentliche Eigenthümlichkeit dieses apostolischen Charakters, so ist von hier aus auch zum Voraus ein Schluß auf die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise gestattet. Nicht die geistige Beweglichkeit, Schärfe und Vielseitigkeit eines Paulus, welche mit eindringender Dialektik ihren Gegenstand bis ins Innerste zu zergliedern und auch in rednerischer Fülle ihn auszusprechen weiß, auch nicht die contemplative Sammlung, Innigkeit, Tiefe und Originalität eines Johannes werden wir bei Petrus, dem Manne der That, zu suchen haben, sondern einfach und schlicht, dabei aber kräftig

und feurig, die volle Hingebung seines Herzens, die thatkräftige Entschlossenheit seines Geistes spiegelnd, wird seine Lehrweise seyn. Und diese Erwartung bestimmt sich im Hinblick auf seinen Beruf: mit seinem Bekenntniß der Fels der Kirche zu werden, noch näher dahin, daß unmöglich bei ihm so wie bei Jakobus die großen Heilsthatsachen in den Hintergrund treten können, sondern eben von diesen wird er ein geistesgewaltiges Zeugniß abzulegen haben (Apgsch. 1, 22). Als Apostel der Beschneidung aber wird er, das läßt sich im Voraus erwarten, sein Zeugniß von Christo und dem Heile in Christo in das Licht der Verheißungen des alten Bundes stellen, das Evangelium als Erfüllung der Prophetie darstellen, wie das bei Matthäus dem Evangelisten der Beschneidung geschieht und aus innerer Nothwendigkeit zu allen Zeiten bei denen der Fall ist, welche die Sache des Christenthums gegenüber dem Judenthum zu vertheidigen oder Israel für das Evangelium zu gewinnen unternehmen. Damit ist denn auch von selbst gegeben, daß die Aussagen von Christo und dem Heile in ihm der Form nach so gehalten seyn werden, wie sie der Prophetie des alten Bundes entsprechen. Die geschichtliche der Prophetie zugekehrte Seite wird hervortreten. Wir müssen es dem Leser überlassen zuzusehen, wie diese Voraussetzungen schon in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte ihre Bestätigung finden; auf die Bestätigung derselben durch den vorliegenden Brief werden wir unten zurückkommen.

Im Hinblick auf diesen Brief, der, wenn nicht ausschließlich, doch jedenfalls vorzugsweise an Heidenchristen sich richtet, ist hier noch ein Punkt, auf den vorhin schon hingedeutet wurde, von Wichtigkeit, nämlich die Stellung des Apostels Petrus zu der heidenchristlichen Frage seiner Zeit. Allerdings sehen wir den Apostel der Beschneidung in seinem persönlichen Verhalten gegenüber den Heidenchristen (vgl. oben) schwanken und finden innerhalb der neutestamentlichen Geschichte keinen Beleg dafür, daß er, dem das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς anvertraut ist (Gal. 2, 7), seine Wirksamkeit über diesen Berufskreis hinaus auf die Heidenchristen ausgedehnt habe; aber seine principielle Uebereinstimmung mit dem Apostel der Heiden bezeugt uns Gal. 2 nicht minder, als Apgsch. 10. 11. 15. Denn mit Unwahrheit hätte sich sonst der Apostel Paulus Gal. 2, 1—10 auf die Zustimmung des

Petrus und der übrigen Säulen der judenchristlichen Kirche zu seinem Evangelium berufen, mit Falschheit im Herzen hätten Petrus und die Anderen ihm die Bruderhand gereicht; ja dem Apostel Petrus hätte es gar nicht einfallen können, für seine eigene Person in Antiochien die jüdische Lebensordnung eine Zeit lang der Heidenchristen zu Liebe außer Acht zu lassen, und der Apostel Paulus hätte ihn unmöglich der Untreue gegen seine eigene bessere Erkenntniß beschuldigen können, Gal. 2, 11—21. Das alles scheint mir so unwiderleglich, daß die Behauptung eines principiellen Gegensatzes zwischen Paulus und Petrus, der sich Gal. 2 zu einem bloßen zeitweiligen Waffenstillstand verglichen haben soll, für mich keine Bedeutung hat. Wir sehen, so weit die neutest. Nachrichten reichen, Petrum zwar seiner Ueberzeugung nach zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden prädisponirt, seinem wirklichen Berufe nach aber auf Israel angewiesen, was von selbst die Einhaltung jüdischer Lebensordnung Seitens seiner Person in sich schließt. Wir werden aber auch behaupten dürfen, daß, wenn je Umstände eintraten, welche die Berufsthätigkeit des Apostels Paulus hinderten, oder sonst wie die Einwirkung von Seite eines der anderen Apostel in dem Bereiche paulinischer Heilsverkündigung wünschenswerth machen konnten, gerade Petrus derjenige war, welcher vermöge seiner vom Herrn ihm zugewiesenen Stellung, seiner innern Ueberzeugung, seines überwiegenden Einflusses auch nach außen und seines persönlichen Verhältnisses zu Paulus (Gal. 1, 18) diesen Dienst am besten leisten konnte; daß er es gethan hat, und von welch einer sicheren Anschauung aus über die Stellung der Heidenchristen zum Reiche Gottes, lehrt unser Brief.

Was nun die *kirchliche Ueberlieferung* anlangt, auf deren Ergänzungen wir für den Zeitraum vom Jahre 44—50 und von da an bis zum Tode des Apostels angewiesen sind, so muß ich mich hier begnügen, für deren kritische Sichtung auf Andere (vgl. unten) hinzuweisen und nur das Hauptsächliche kurz vorzuführen. Das älteste Zeugniß für den Märtyrertod des Apostels Petrus haben wir an Joh. 21, 18. 19 (vgl. mit Joh. 13, 36; 2 Petr. 1, 14; Wieseler Chron. d. ap. Zeit. S. 548). In Uebereinstimmung damit bezeugt der römische Clemens (ep. I ad Cor. c. 5): Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο,

λλὰ πλείονας ὑπέμεινεν πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη ς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Die Art, wie Clemens en Märtyrertod der beiden Apostel Petrus und Paulus zusammenstellt und von einer auserwählten Schaar ihnen zugesellter eugen redet, scheint auf die Neronische Verfolgung hinzudeuten. Als Aufenthaltsort des Apostels Petrus wird Rom zuerst von Papias genannt (Eus. h. e. III, 39): Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος (Johannes) ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψε. Daß dabei an Rom gedacht ist, lehrt die Vergleichung von Eus. h. e. II, 15 (vgl. Windischmann a. a. O. S. 71 ff.) Und eine bloße Annahme der Kritik (so Mayerhoff, de Wette) ist es, daß Papias sich bei seiner Angabe nur auf 1 Petr. 5, 13 stütze. Auf den Aufenthalt des Apostels zu Rom deuten auch die Worte bei Ignatius (ep. ad Rom. c. 4): Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Und mit aller Bestimmtheit behauptet denselben die Praedicatio Pauli aus dem Anfange des 2. Jahrhunderts: Petrum et Paulum ... postremo in urbe, quasi tunc primum, invicem sibi esse cognitos (vgl. bei Wiesel. a. a. 569). Dionysius von Corinth um 170 ist der Erste, welcher Rom ausdrücklich als die Märtyrerstätte des Apostels bezeichnet (bei Eus. h. e. II, 25): Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον, φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Dies Zeugniß setzt allerdings eine persönliche Wirksamkeit des Apostels Petrus in Corinth voraus; keineswegs aber muß es dahin verstanden werden, als wolle es ein gleichzeitiges Wirken der beiden Apostel daselbst behaupten, oder dem Apostel Petrus einen persönlichen Antheil an der ersten Gründung der corinthischen Gemeinde vindiciren. Die Angabe aber, daß Petrus in späterer Zeit, etwa auf dem Wege nach Rom, auch in Corinth gewesen sey, läßt sich geschichtlich nicht anfechten, wenn auch nicht weiter belegen. Daß diese Angabe nur ein Mißverständniß des von Clemens oben angeführten Zeugnisses sey (so Mayerh., de Wette u. A.), ist unerwiesene Vermuthung. Wir lassen noch die wichtigsten Zeugnisse der späteren Zeit folgen. Irenäus (adv. haer. 3, 1): Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ

Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον κ. τ. λ. (vgl. adv. haer. 3, 3). Tertullian ist der Erste, welcher die Todesart des Apostels näher bezeichnet und Nero namentlich als Urheber nennt, (de praescript. c. 36): Cui (ecclesiae Romanae) totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur. Vgl. damit (scorpiace c. 15) Orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur, quum cruci adstringitur und c. Marc. IV, 5. Vom Märtyrertode des Apostels weiß auch der Verf. des s. g. Muratorischen Canons (indem er schreibt: Sicuti et semote passionem Petri declarat); der römische Presbyter Cajus aber am Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt (bei Eus. h. e. II, 25): Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια (die Siegesdenkmäler) τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. Ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανόν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν (vgl. de Wette Einl. §. 122. a. not. a. Wiesel. a. a. O. S. 549). Diese bis jetzt in Betracht gezogenen Angaben enthalten an sich nichts Unannehmbares und stehen unter sich in gutem Einklange. Mit Recht behauptet man vielmehr (so Olshausen, Windischmann, Wieseler), daß, wenn Petrus, wie doch schon aus den neutest. Angaben gewiß sey, als Märtyrer gestorben ist, sich bei dem gänzlichen Mangel irgend einer auf einen anderen Ort lautenden Angabe nur Rom als Märtyrerstätte denken lasse. Erst in der späteren Ueberlieferung treten Ausschmückungen und Combinationen hinzu, welche sich als unächt erweisen lassen. Auf welchem Grunde des Origenes nähere Angabe über die eigenthümliche Todesart des Apostels (bei Eus. h. e. III, 1): Ὃς ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν ruht, muß man dahingestellt seyn lassen. Entschieden abzuweisen ist aber der Zusammenhang, in welchen der römische Aufenthalt des Petrus mit dem des Magiers Simon gebracht wird. Denn es ist anerkannt, daß die älteste Nachricht hierüber von Clemens Alex. (bei Eus. h. e. II, 14), der zufolge Simon wegen seiner Zauberkünste durch Errichtung einer Bildsäule in Rom wie ein Gott geehrt, von Petrus aber, der noch unter der Regierung

des Claudius nach Rom gekommen sey, bekämpft worden seyn soll, auf einem Irrthum des Justinus (Apol. maj. c. 26) beruht, welcher die auf eine sabinische Gottheit, den Semo Sancus, lautende Inschrift einer römischen Statue auf den Simon deutete. In dieser irrigen Angabe scheinen auch die weiteren Sagenbildungen über Simon's römische Wirksamkeit und seine Bekämpfung durch den Apostel Petrus in den ap. Constitutionen 6, 9, bei Arnobius, Cyrillus, Epiphanius u. A., namentlich aber in den Clementinen ihren Ursprung zu haben. Nach der eben angeführten Stelle des Clem. Alex. wäre Petrus bereits unter Claudius nach Rom gekommen; und Euseb. (h. e. II, 14. 15 und in seiner Chronik zum zweiten Jahre des Claudius) wie Hieronymus u. A. (cat. c. 1) folgen ihm hierin, während Origenes (vgl. die oben angeführte Stelle) ihn ἐπὶ τέλει nach Rom kommen läßt und Lactant. (de mort. persec. c. 2) ausdrücklich bezeugt: Cumque jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit etc. Der letzteren Meinung sind, so weit sich das noch erkennen läßt, auch die oben genannten Zeugen des zweiten Jahrhunderts, namentlich die Praedicatio Pauli, Iren., Tertull. Da nun auch die Apostelgeschichte wie die paulinischen Briefe keine Spur eines römischen Aufenthalts des Apostels Petrus zeigen, so sieht man nicht recht ein, worauf die Zuversicht beruht, mit welcher z. B. auch Thiersch (ap. Zeit, S. 96 ff.) die römische Wirksamkeit desselben unter Claudius behauptet (vgl. dagegen Wiesel. a. a. O. S. 575 ff.). Wenn weiter Origenes (bei Eus. h. e. III, 1) wahrscheinlich findet, daß Petrus unter der jüdischen Diaspora der 1 Petr. 1, 1 genannten Länder das Evangelium verkündigt habe, so ist das, wie auch sein ἔοικε andeutet, nur eine aus eben dieser Stelle geschöpfte Vermuthung und darum ohne allen geschichtlichen Werth; auch unterscheidet sich ja der Apostel in seinem Briefe von den ersten Verkündigern des Evangeliums. Vollends aber steht die Nachricht des Eusebius (Chron. ad ann. 2. Claud.) und Hieronymus (de vir. ill. c. 1), der zufolge Petrus die Gemeinde in Antiochia gegründet hat, sowie die weitere von einem 25jährigen Episcopat desselben zu Rom mit den neutest. Angaben in einem offenen Widerspruche. Demnach bleibt als Kern der kirchlichen Ueberlieferung nur dies übrig, daß Petrus gegen das Ende seines Lebens noch nach Rom ge-

kommen, dort für die Ausbreitung des Evangeliums thätig gewesen und unter Nero als Märtyrer gestorben ist. Ebenso Olshausen Comm. zum Br. an die Röm. Einl. §. 3. S. 40—42. Da die paulinischen Briefe aus der ersten römischen Gefangenschaft keine Spur der Anwesenheit des Apostels Petrus zeigen, so dürfen wir schließen, daß sein Aufenthalt zu Rom erst nach der Zeit ihrer Abfassung fällt. Ein persönliches Zusammentreffen beider Apostel in Rom bezeugt ausdrücklich nur die Praedicatio Pauli (vgl. oben). Ueber die Zeit ihres Todes drückt sich unter den ältesten Zeugen Dionysius am bestimmtesten aus: ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν, was jedoch keine völlige Gleichzeitigkeit in sich schließt, die ja auch bei der Verschiedenheit des Orts und der Art ihres Todes (vgl. Wiesel. S. 548 ff.) nicht wahrscheinlich ist. Eine feste chronologische Bestimmung über das Todesjahr ist demnach aus der älteren Ueberlieferung nicht zu gewinnen; und die Angaben der späteren, die nicht einmal unter sich zusammenstimmen (Wiesel. S. 551), haben an sich zu wenig historische Bedeutung.

Mit Unrecht hat man den Kern dieser Ueberlieferung, den römischen Aufenthalt des Petrus und seinen Märtyrertod daselbst, durch Aufdeckung der falschen Combinationen und Zuthaten einer späteren Zeit zu zerstören gesucht. So Spanheim (de ficta profectione Petri ap. in urb. Romam, Lugd. Bat. 1679). Eichhorn (Einl. I. 554. III. 603 f.), Baur (Tüb. Zeitschr. 1831. 4. H. 1836. 3. H. Ap. Paul. S. 212 ff.), Schwegler (Nachap. Zeit I. 303 ff.), Mayerhoff (a. a. O. S. 73 ff.), de Wette (Einl. §. 170, b). Vgl. dagegen: Salomo van Til (De Petro Romae martyre non pontifice, Lugd. Bat. 1710), Bleek (Stud. u. Krit. 1836. 1061 ff.), Olshausen (ebendas. 1838. 940 ff.), Credner (Einl. I. S. 628 ff.), Gieseler (KGesch. I. 1. S. 101 ff.), Neander (Ap. Zeit II. S. 600 ff.), Wieseler (a. a. O. S. 552 ff.), Guericke (Gesammtgesch. d. N. T. S. 30 f.) u. A. (bei de Wette Einl. §. 170^{b} not. d.).

§. 2. Die Composition des Briefes.

Die äußere Anlage des ersten Briefes Petri erinnert durchaus an die gewöhnliche Art der paulinischen Briefe. Mit einer Zuschrift ganz in der Weise dieser hebt der Brief an 1, 1. 2,

dann folgt der grundlegende Eingang, der in Bau und Inhalt insbesondere dem Eingange des Epheserbriefes entspricht 1, 2—12, dann der Hauptbestandtheil, der an den Eingang anknüpfend eine von 1, 13 bis 5, 11 fortlaufende Reihe von Ermahnungen enthält, welche durchgehends mit motivirenden Erörterungen der entsprechenden Heilsthatsachen durchflochten ist, zuletzt dann 5, 12—14 ein kurzes Schlußwort, in welchem der Verf. selbst den Zweck seines Schreibens dahin ausspricht: Die Lehrer zu ermahnen und Hand in Hand damit ihnen zu bezeugen, daß es die wahre Gnade Gottes sey, darinnen sie stehen.

Betrachten wir auf diese Zweckbestimmung hin die einzelnen Abschnitte, so begegnet uns gleich in der Zuschrift 1, 1. 2 die Uebereinstimmung. Die Zuschrift bezeichnet nämlich die Leser als das rechte Israel des neuen Bundes, des Gegenbildes zu dem am Sinai geschlossenen, das hienieden zerstreut und in der Fremde lebt, sein Erbe aber und darum seine wahre Heimath im Himmel hat. Die Leser besitzen also die wahre Gnade, das bezeugt ihnen schon die Zuschrift; wir ahnen aber bereits auch, wohin der Inhalt eines Briefes zielen wird, der an das hienieden in der Fremde lebende, zur ewigen Heimath pilgernde Israel sich richtet. Mit der Zuschrift steht nun weiter der grundlegende Eingang 1, 2—12 in innigem Zusammenhang. Die schon in jener liegende Grundanschauung wird hier explicirt. Zweierlei nämlich hebt der Apostel an dem den Lesern geschenkten Heile, wofür er Gott preist, hervor: vorwärts blickend dies, daß das Heil der Gegenwart ein ewiges, im Himmel behaltenes Erbe verbürgt, dessen Anwartschaft über alles Leid der gegenwärtigen Wartezeit zu trösten vermag 1, 3—9, und rückwärts blickend dies, daß das ihnen geschenkte Heil dasselbige ist, dessen Eintritt die Propheten, die von ihm geweissagt haben, zu erforschen gesucht haben, nach dessen Einblick selbst die Engel gelüstet 1, 9—12. Indem so den Lesern bezeugt wird, daß sie die beglückten Inhaber solchen Heiles sind, wird ihnen damit zugleich die Signatur der Gegenwart eröffnet, einerseits als einer Zeit der Erfüllung der Verheißung, andererseits als einer Wartezeit auf die noch ausstehende Vollendung. Auf dieser Grundlage bewegt sich nun der gesammte weiter folgende Inhalt des Briefes. Denn dieser zielt eben dahin, den Lesern klar zu machen, wie sie als Inhaber solchen

Heiles die Wartezeit bis zur Offenbarung des Herrn, die Zeit ihrer Pilgrimschaft, anzusehen und ihre Heilshoffnung in den Verhältnissen, darinnen sie stehen, zu bewähren haben. — Sofort mit 1, 13 tritt nun die Paränese als Haupttendenz hervor und behauptet sich bis zum Schlusse, so jedoch, daß das Zeugniß für die Wahrheit der Gnade, darinnen die Leser stehen, nicht etwa mit 1, 1—12 abgemacht wäre, sondern vielmehr so, daß immer wieder auf den schon gegenwärtigen Heilsbesitz der Leser zurückgegangen und dessen einzelne Seiten je nach Maßgabe der zu begründenden Ermahnungen hervorgehoben werden, wobei der Apostel nicht unterläßt, gelegentlich recht ausdrücklich den Lesern zu bezeugen, daß ihnen eben das Heil zu Theil geworden sey, von dem er redet (so wie 1, 12 namentlich auch 1, 25; 2, 10; 2, 25). — Die erste Partie des von 1, 13—5, 11 fortlaufenden paränetischen Inhalts enthält nun 1, 13—2, 10 diejenigen allgemeinen Ermahnungen, welche sich sofort für den Christen als solchen aus dem Besitze des Heils und der Anwartschaft auf das ewige Erbe ergeben. Da ermahnt der Apostel seine Leser vor Allem, sich eines heiligen Wandels im kindlichen Gehorsam gegen Gott, der sie berufen hat, zu befleißigen, in Erwägung dessen, daß sie mit einem so kostbaren Lösegeld von ihrem vorigen Wandel erlöst und zum Glauben und zur Hoffnung auf Gott gebracht sind 1, 13—21. — Fürs zweite, daß sie der Welt fremd geworden, die Macht des unvergänglichen Lebens, zu dem sie durch Gottes Wort wiedergeboren sind, in lauterer Bruderliebe unter sich bewähren 1, 22—25. Fürs dritte, daß sie mit kindlichem Sinne das Wort, durch das sie wiedergeboren sind, die fortwährende Nahrung ihrer Seelen seyn lassen, und so in dem durch das Wort vermittelten Anschlusse an Christum, den lebendigen Eckstein, gegenüber der Welt, heranwachsen zu einem heiligen Tempel Gottes, durch welchen der Welt die Tugenden dessen kundwerden, der sie, die Leser, aus dem Bereich der Finsterniß in den seines Lichtes berufen hat 2, 1—10. Damit schließt die erste Reihe der Ermahnungen, welche in Ansehung ihres Ausgangspunktes, der rechten Bewährung der Heilshoffnung von Seite des Christen qua solchen, mit Recht allgemeine genannt werden, und die zweite Reihe derselben ist bereits angebahnt. — Diese nämlich, von 2, 11—4, 6 fortlaufend, hat nun

das Verhalten der Leser zur Welt außer sich, in der sie noch leben, zu ihrem Inhalte. Der Gang der Gedanken ist hier einfach und durchsichtig. Nach einer allgemeinen Ermahnung zu guten Werken, deren Augenschein die Widersacher der Christen gewinnen und umstimmen soll 2, 11, 12, hält der Apostel seinen Lesern das rechte Verhalten gegenüber ihren ungläubigen Volksgenossen im Einzelnen vor, bezeichnet als dessen Grundcharakter die Unterordnung um Gottes willen gegenüber aller falschen Emancipation, und zeigt ihnen nun, wie diese in den ihnen mit den Heiden gemeinsamen Ordnungen des natürlichen Lebens zum Vorschein kommen müsse: zuerst 2, 13—17 in Hinsicht auf das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit, dann 2, 18—25 der Knechte zu ihren Herren, dann 3, 1—7 im Hinblick auf das eheliche Verhältniß, und schließt zuletzt diese den Einzelnen je nach ihrem Stande und Berufe geltenden Ermahnungen mit der an Alle gerichteten: sich in allem Verhalten der rechten Liebe, Demuth und Sanftmuth zu befleißigen, wobei allein man der Hilfe des lebendigen Gottes gewiß seyn kann und auch von Menschen unangefochten zu bleiben hoffen darf, 2, 8—12. Wie sie aber dann sich verhalten sollen, wenn die letztere Hoffnung fehlschlägt, und sie gerade um der Gerechtigkeit willen zu leiden haben, lehrt er 3, 13—22, indem er zuerst das rechte Verhalten selbst benennt 3, 13—16, wobei die Bewahrung eines guten Gewissens der Hauptpunkt ist, und dann seine Vorschrift durch die Hinweisung auf den Mittler des Heils und die Art und den Erfolg seines Leidens begründet, 3, 17—22. Der Abschnitt 4, 1—6 schließt die ganze Reihe dieser Ermahnungen, indem der Apostel aus Christi Leiden die Folgerung ableitet, daß der Christ nicht gemeint seyn könne, die Zeit des heidnischen Lüstelebens zu verlängern, um dadurch der Welt gefällig zu werden und ihrer Lästerung zu entgehen, dafür aber dem Gerichte Gottes anheimzufallen. — Die dritte und letzte Ermahnungsreihe hebt mit 4, 7 an und reicht bis 5, 11. Während in der ersten Reihe der Christ als solcher, der innerlich mit der Welt gebrochen und einen Lebensanfang aus Gott gewonnen hat, in der zweiten der Christ gegenüber der Welt außer sich, in der er noch lebt, Gegenstand der Ermahnung zu rechter Bewährung seiner Heilshoffnung ist, so nun hier der Christ in seinem gemeindlichen Verbande mit

andern Christen, also die Gemeinde. Und war schon vorher der Blick des Verf. auf die Offenbarung Christi und damit auf die Vollendung der Christenhoffnung gerichtet, so tritt nun der Gedanke an das nahe Ende aller Dinge mit durchschlagender Bedeutung ausdrücklich an die Spitze des Ganzen *). Von diesem Gesichtspunkte aus wird nun zuerst zu rechter Gebetsnüchternheit, vor Allem aber zu der Liebe ermahnt, ohne welche bei der trennenden Macht der auch in der Gemeinde sich findenden Sünde der gemeindliche Verband selbst nicht bestehen könnte, dann zu Erweisung dieser Liebe namentlich im Gebrauche der geistlichen Gaben, welche sie als Haushalter Gottes nur dann recht brauchen, wenn sie dieselben in den Dienst der Liebe begeben und einzig Gottes Ehre damit suchen, 4, 7—11. Und nun kommt der Verf. noch einmal auf die Leiden der Christen in der Welt zu sprechen, um noch die innere Bedeutung und Nothwendigkeit derselben im Hinblick auf das Ende klar zu machen, indem er die Theilnahme an diesen Leiden als Theilnahme an Christi Leiden und somit als Unterpfand der einstigen Herrlichkeit, zweitens als Kennzeichen des schon jetzt auf den Christen ruhenden Geistes der Herrlichkeit und endlich als nothwendigen Anfang des Gerichtes am Hause Gottes darstellt, in welchem es ein Unterpfand der Bewahrung vor dem Endgerichte der Gottlosen erkennen darf, 4, 12—19. — Von da geht der Verf. zu Ermahnungen an einzelne Klassen der Gemeinde über, zuerst zu einer Ermahnung an die Presbyter zu freudiger Berufserfüllung im Hinblicke auf den ihnen verheißenen Kranz der Herrlichkeit, 5, 1—4, dann an die Jüngeren zur Unterordnung unter ihre Presbyter und an Alle zur Unterordnung untereinander in rechter Demuth, 5, 5. Mit einer zusammenfassenden Schlußermahnung zu demüthiger Beugung unter Gottes Hand, die ihnen Leiden auflegt, zu festem Gottvertrauen in allen ihren Anliegen, zu Nüchternheit, Wachsamkeit und Glaubensfestigkeit gegenüber der hinter der Anfechtung lauernden Gefahr, endlich mit einer Hinweisung auf die vollendende Gnade Dessen, der sie berufen hat, endigt der Verf. 5, 6—11, um nur noch jene Bemerkung über die Ab-

*) Vgl. Huther, S. 16. Ich freue mich mit ihm in der Angabe des Inhalts überhaupt zusammenzutreffen.

sicht seines Schreibens, Grüße und einen Segenswunsch anzufügen, 5, 12—14.

So stimmt also der Inhalt mit dem angegebenen Zwecke des Schreibens. Ermahnend vor Allem ist der Inhalt, und mit der Ermahnung geht das Zeugniß des Gnadenstandes der Leser Hand in Hand. „Es stützt sich die Paränese des Briefes fortlaufend auf das Zeugniß, das in ihm abgelegt wird, und dieses ist bestimmt in jene auszugehen" (Brückn. S. 3; vgl. Huth. S. 14). Es wird sich dieser Zusammenhang bei der Erklärung selbst noch besser als hier herausstellen, wo es zunächst darauf ankam, die Gliederung des Ganzen zu zeigen. Den Zweck des Briefes aber können wir nun nach Darlegung des Inhalts noch näher dahin bestimmen: die Leser zu rechter Bewährung ihrer Heilshoffnung in Kraft des ihnen bereits geschenkten Heiles (der χάρις τοῦ θεοῦ) während der Wartezeit auf die Offenbarung Christi unter den schwierigen und bedrängten Verhältnissen der Gegenwart, namentlich unter den Anfechtungen, die sie um ihres Glaubens willen zu erdulden haben, zu ermahnen und ihnen zugleich zu bezeugen, daß sie trotz alles Anscheins des Gegentheils die beglückten Inhaber der wahren Gnade Gottes seyen. Dies Zeugniß aus dem Munde des Apostels Petrus, welcher ja selbst die ersten Verkündiger des Evangeliums bei den Lesern von sich unterscheidet (1, 12), ist in jedem Falle ein Zeugniß seiner Uebereinstimmung mit diesen, und daß ihm an der Bezeugung dieser Uebereinstimmung gelegen ist, lehrt die Wiederkehr derselben (1, 25; vgl. auch 2, 10. 25). „Er will dem Werke des Heidenapostels seine Bestätigung und sein Siegel aufdrücken" (Thiersch ap. Kirch. S. 204). Das ist klar. Daß er aber eine besondere Veranlassung in Folge von Lehrstreitigkeiten, Irrlehren oder dergleichen gehabt habe, wie Neander (ap. Zeit. S. 595) und viele Andere wollen, läßt der Brief nicht erkennen. Doch wird davon noch unten §. 4 zu handeln seyn. Hier kommt es vor Allem darauf an, daß erkannt werde, wie der Brief ein einheitliches Ganze bildet, das von der im Eingange ausgesprochenen Grundanschauung getragen und bis ins Einzelne beherrscht, in einem wohlgeordneten, wenn auch nicht immer organisch sich entfaltenden, Zusammenhange sich darlegt, mit immer gleicher Kraft des Geistes und gleicher Wärme des Herzens geschrieben. Denn was man von den häufigen

Wiederholungen in diesem Briefe sagt, ist nur scheinbar; sieht man näher zu, unter wie verschiedene Gesichtspunkte das an sich seinem Inhalte nach Gleichartige gestellt, wie verschieden es behandelt wird, so verschwindet dieser Schein. **Habet haec epistola τὸ σφοδρόν conveniens ingenio principis apostolorum,** sagt Grotius. — **Mirabilis est gravitas et alacritas Petrini sermonis, lectorem suavissime retinens.** Beng. — **Epistolam profecto dignam apostolorum principe, plenam auctoritatis et majestatis apostolicae, verbis parcam, sententiis differtam** — nennt ihn Erasm. „Das Eigenthümliche des Briefs ist eine durchgehende Wärme u. s. w." Mayerhoff S. 102; vgl. Brückn. S. 8. Gewiß der Brief stimmt in Ton und Haltung ganz zu dem, was wir §. 1 als Charakter des Apostels erkannt haben. Seine feurige Hingebung an den Herrn, seine praktische Tüchtigkeit und sein thatkräftiges Wesen spiegeln sich darin. Wie ist sein eigenes Herz so voll von der Hoffnung der Offenbarung des Herrn, mit welcher Entschiedenheit fordert er seine Leser auf, über das Leid der Gegenwart hinweg den Blick auf diese Zukunft zu richten, und in Hoffnung derselben gegenüber aller Versuchung festzustehen! Er, der in liebender Ungeduld dem Herrn entgegen sich ins Meer stürzte, ist es auch, der die Hoffnung seiner Wiederkunft am eindringlichsten bezeugt, er, dem das Leiden seines Meisters zur Ausgeburt seines Glaubens gedient hat, wird nicht müde, immer wieder die Leidensgestalt des Herrn seinen Lesern vor die Augen zu halten, ihnen zum Troste und zur Mahnung, und er gerade, dem selbst der Tod eines Märtyrers in Aussicht gestellt ist, erörtert am eingehendsten und vielseitigsten die Pflicht und Kraft wie den Trost des Leidens um Christi willen. Wüßten wir nicht, von wem der Brief stammt, wir müßten sagen: es ist ein Felsenmann, der also schreibt, ein Mann, dessen Seele selbst auf Felsengrund ruht, und der mit gewaltigem Zeugniß hier die Seelen Anderer gegen den Andrang der ihnen drohenden Leidensstürme zu sichern und auf den rechten Felsengrund zu stellen unternimmt.

§. 3. Lehrcharakter und Darstellung des Briefes *).

Dagegen wird nun im Hinblick auf die Lehreigenthümlichkeit und Ausdrucksweise des Briefes behauptet, daß seine Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen so groß sey, daß man ohne die Selbstzeugnisse des Verf. (1, 1. 5, 1) auf einen Schüler des Apostels Paulus rathen, eben darum aber gegen die Abfassung durch den Apostel Petrus bedenklich werden müsse (vgl. de Wette 2. Ausg. des Comm. S. 8). „Vergebens sucht man in diesem angeblichen Werke des Petrus, jenes Hauptes der Judenchristen ..., eine bestimmte Eigenthümlichkeit, wie eine solche die Werke des Johannes und Paulus an sich tragen. Nicht nur finden sich Erinnerungen an Stellen paulinischer Briefe, deren Lesung man ohne Zweifel bei dem Verf. vorauszusetzen hat, sondern auch der Lehrbegriff und die Lehrsprache ist im Wesentlichen paulinisch. Dazu kommt, daß der Briefsteller die Gedanken, mit denen er umgeht, nicht mit Freiheit und Lebendigkeit als sein Eigenthum beherrscht, sondern mit einer gewissen Unsicherheit handhabt" (Einl. §. 172). Cludius zuerst (Uransichten des Christenth., Alt. 1808, S. 296 ff., gegen ihn Augusti: Nova, quae I. Petr. ep. αὐϑεντίαν impugnat, hypothesis sub examen vocatur, Jen. 1808), zuletzt Schwegler (ap. Zeit. II. S. 2 ff.) erkennen hierin ein entscheidendes Zeichen der Unächtheit des Briefes.

Was nun die Lehreigenthümlichkeit unseres Briefes anlangt, so ist freilich richtig, daß in ihm die Originalität paulinischer oder johanneischer Lehrdarstellung nicht anzutreffen ist. Wir haben bereits §. 1. erkannt, zu welchen Erwartungen uns der persönliche Charakter des Apostels wie seine Stellung als Apostel der Beschneidung berechtigt, und behaupten, daß diese durch den vorliegenden Brief vollkommen bestätigt werden. Denn schlicht und einfach zwar, dabei aber voll Wärme und Kraft ist die Weise des Verf. in unserem Briefe; und die großen Thatsachen des

*) Vgl. D. Schulze, der schriftstellerische Char. u. Werth der Briefe von Petr., Jak. u. Jud., Leipzig 1802; Rauch, Rettung der Originalität des 1. Br. Petr. in Win. u. Engelh. krit. Journal VIII. Das Weitere s. im Context.

Heils, namentlich Leiden und Auferstehung Christi, sind hier allerdings in ihrer vollen Heilsbedeutung hervorgehoben; die ganze Darstellung aber ist mit alttestamentlichen Beziehungen durchflochten, hat namentlich die Prophetie des A. T. zu ihrem Hintergrunde und läßt das neutestamentliche Heil als Erfüllung des im A. T. verheißenen erkennen. Es ist ein Verdienst des trefflichen Schmid in seiner biblischen Theologie (II, 151—218), diese Eigenthümlichkeit petrinischer Lehrweise aufgezeigt und in Beziehung sowohl auf unsern Brief als die Reden der Apgsch. nachgewiesen zu haben. Denn mit der Auffassung „des Christenthums als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie" hängt die petrinische Darstellung der Hauptlehren des Christenthums innig zusammen. Wir müssen der Kürze halber auf Schmid verweisen; nur Einiges erlauben wir uns hervorzuheben. Mit Recht sagt er, daß, wie in den Reden der Apgsch. nicht nur Einzelnes, was Inhalt des Christenthums ist, auf die alttestamentliche Weissagung zurückbezogen, sondern auch das ganze Heil zusammengefaßt und in die Erfüllung der Prophetie gesetzt wird, Apgsch. 3, 18—25, so auch 1 Petr. 1, 10—12, der klassischen Stelle hiefür, das Christenthum ausdrücklich als die Verwirklichung des durch die Prophetie verheißenen Heiles bezeichnet werde. „Nicht sowohl den Propheten und ihren Zeitgenossen, als den gläubigen Christen galt die prophetische Eröffnung und Enthüllung, 1, 11 f." „Alle Prophetie bezieht sich auf die Wiederherstellung von Allem, und dies ist das Ziel des ganzen Erlösungswerkes, das mit der irdischen Erscheinung Christi begonnen und das bei der Wiederoffenbarung Christi, die der Apostel an die Spitze seines Briefes stellt, vollendet werden soll. In die Zwischenzeit fällt dann die Periode, während welcher der Himmel Christum in sich faßt." So hängt die Hervorhebung des schließlichen Endes und des Begriffes der ἐλπίς innig mit dem prophetisch-historischen Charakter der ganzen Lehrauffassung zusammen. Auf diesen Charakter bleibt die ganze Darstellung beschränkt; und dies eben charakterisirt sie besonders. Es ist ihr genug, Christum und sein Heil als die Erfüllung der Verheißung nachzuweisen; auf weitere didaktische Begründung läßt sie sich nicht ein (vgl. a. a. O. S. 208 f.). „Damit hängt zusammen, daß die verschiedenen Phasen seine Erscheinung (namentlich Leiden

und Herrlichkeit desselben) geflissentlich ausgehoben werden, und zwar mit Beziehung auf die alttestamentliche Weissagung ..., weil in der geschichtlichen Erscheinung vor Allem die Merkmale der Erfüllung der Prophetie liegen. Eben daher hält sich Petrus auch bei der Lehre von der Sünde und vom Heil innerhalb dieser Schranken" (S. 157). So bleibt seine Lehre gegenüber den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen zurück: „1) in Beziehung auf die Ursächlichkeit des Heils hauptsächlich dadurch, daß das Wesen der Person Christi noch nicht näher entwickelt wird; 2) in der Lehre von der Sünde als der Erlösungsbedürftigkeit ...; 3) darin, daß die Lehre des Heiles nicht in ihrem Unterschied von dem, was schon die alttestamentliche Oekonomie dargeboten hat, ex professo dargestellt wird. — Das sind nun so wichtige Punkte, daß es nicht zugegeben werden kann, daß der erste Brief Petri eben schlechthin paulinisch sey" (S. 209). — Wir erinnern noch an Einzelheiten unseres Briefes. Charakteristisch ist gleich der Eingang 1, 1. 2, in welchem „Petrus die Christen anschaut als diejenigen, in welchen die Idee des theokratischen Volkes, dessen Prädikate schon das alttestamentliche Volk empfangen hatte, verwirklicht ist" (vgl. 2, 4—10). Mag er die Leser als das in der Zerstreuung lebende Volk Gottes bezeichnen, das für einen vollkommeneren Bunde, als der sinaitische, erwählt, seiner ewigen Heimath entgegenpilgert (1, 1. 2. 4. 15—21), oder als das Haus Gottes, sein heiliges Priesterthum, das in die Welt hineingestellt, die Tugenden seines Berufers verkündigen soll (2, 4—10), oder als ποίμνιον τοῦ θεοῦ, das zu dem ἀρχιποιμήν bekehrt ist (2, 25. 5, 2—4), so ist hier überall nicht blos die alttestamentliche Beziehung des Ausdrucks klar, sondern auch die Einheit alten und neuen Bundes und die Vollendung des ersteren durch den letzteren damit ausgesprochen. Dieselbe Eigenthümlichkeit erkennen wir in der Benennung der Person des Heilsmittlers, welchen er gewöhnlich als Ἰησοῦς Χριστός, oder als ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, oder blos als Χριστός, oder ὁ κύριος, oder auch als κύριος ὁ Χριστός (3, 15), dann auch als ὁ ἀμνός (1, 19), als λίθος ζῶν (2, 4), als ὁ ποιμήν (2, 25), ὁ ἀρχιποιμήν (5, 4) bezeichnet. Wohl ist ihm Gott ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, aber man sieht, der Ausdruck ὁ υἱός liegt nicht auf seinem Wege, wie er auch in den Reden der Apgsch. nicht vorkommt; vgl. da-

gegen Apgsch. 2, 36. Er zieht es vor, den Herrn im Hinblick auf die Prophetie nach seinem Heilswerke zu benennen. Als wesentlichen Inhalt der Prophetie bezeichnet er 1, 11 selbst τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ δόξας; vgl. Apgsch. 3, 18. Diese treten nun auch bei ihm in der Darstellung des Erlösungswerkes ganz besonders hervor, so zwar, daß auch hier sich der Reichthum alttestamentlicher Beziehungen darlegt, indem Christi Tod ihm das Gegenbild bald des sinaitischen Bundesopfers (1, 2), bald der Schlachtung des Passalammes (2, 18—20), bald des großen Versöhnungsopfers (2, 24. 3, 18 ff.) ist. Und in dieser Weise ist der ganze Brief mit alttestamentlichen Beziehungen und Worten durchflochten, indem diese bald ausdrücklich angeführt sind, meist aber zur Einkleidung des apostolischen Gedankens dienen und dem Contexte einverleibt sind. Man vgl. 1, 2. 1, 15. 16. 24. 25. 2, 3—10. 2, 21—25. 3, 5. 6. (Sarah) 3, 10—12. 14 f. 18—22. (Noah) 4, 8. 17 f. 5, 5—7. Neben diesem allgemeinen Charakter petrinischer Lehre bleibt freilich für eine persönlich individuelle Auffassung und Ausprägung des christlichen Lehrgehaltes noch ein weiter Spielraum; eine Analyse derselben zu versuchen müssen wir der Darstellung der neutestamentlichen Lehrbegriffe überlassen und können dafür auf Schmid a. a. O. verweisen. Eigenthümliche Lehrelemente fallen ja sogleich ins Auge, so 3, 19—22. 1, 10—12. 1, 23. 4, 1—6. 17; auch 1, 8 ist ein eigenthümlicher Gedanke, und die Idee des geistlichen Priesterthums ist nirgends so vollständig wie hier 2, 4 ff. dargelegt (vgl. noch Huth. S. 20 f.). Und daß es unserem Briefe auch an eigenthümlicher Ausdrucks- und Darstellungsweise nicht mangelt, dafür vgl. man etwa de Wette Einl. §. 172 Not. b; Huth. a. a. O. Die Sicherheit aber und Präcision paulinischer Darstellung findet sich hier allerdings nicht. Im Ganzen ist dies unsere Meinung: daß, so wenig sich auch der oben näher bezeichnete Lehrcharakter der petrinischen Darstellung überhaupt, und namentlich in Ansehung unseres Briefs ein innerer Zusammenhang der ganzen Darstellungsweise verkennen läßt (vgl. Brückner's eingehende Nachweisung S. 2—8), dennoch das Material der Begriffe und der Ausdrucksweisen, welches der Apostel für seine Zwecke verarbeitet, eine zu sichtliche Verwandtschaft mit der paulinischen Denk- und Sprachweise verräth, als daß sie sich einfach aus der Thatsache erklären ließe, daß

verwandte Ideen des apostolischen Bewußtseyns auch verwandte Ausdrücke hervorrufen mußten, auch wenn man die Macht urchristlicher Tradition und den Einfluß der LXX. auf die urchristliche Redeweise und die gemeinsame an Anschauungen des A. B. großgezogene Vorstellungsart (vgl. Brückner S. 17) hinzunimmt. So hoch auch diese Factoren anzuschlagen sind, sie reichen nicht hin, den Grad der hier vorhandenen Zusammenstimmung zu erklären. Wir haben selbst bei Jakobus, der doch auf seinem christlichen Standpunkt am weitesten von Paulus absteht, den Einfluß paulinischer Sprechweise nicht verkennen können (vgl. den Comm. S. 37; de Wette Einl. §. 168 c); das Gleiche und in noch viel höherem Grade ist auch in Ansehung unseres Briefes anzuerkennen (vgl. auch Reuß §. 148). Es ist auch uns kein Zweifel, daß Paulus, der hochbegabte und schulmäßig gebildete Apostel, „einen überwiegenden Einfluß auf die christliche Begriffsbildung zumal in hellenischer Zunge ausgeübt hat" (so Neander ap. Zeit. II. S. 597; vgl. Thiersch ap. Kirch. S. 205), und daß sowohl Jakobus als Petrus von ihm gelernt haben, wozu es ihnen auch an Gelegenheit nicht fehlte. Man denke z. B. nur an jenes ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω, Gal. 2, 2, von Anderem ganz abgesehen. Hiergegen ist nun weder das Vorhandenseyn einer sicheren Lehrrichtung, welche wir bei Petrus wie bei Jakobus anerkennen, noch die innere Zusammenstimmung der in unserem Briefe herrschenden Darstellung, noch das Fehlen der specifisch paulinischen Lehren irgend ein Beweis, sondern dies alles beweist eben nur die Freiheit der Aneignung, mit welcher Jakobus und Petrus paulinische Begriffe und Ausdrücke für ihren Zweck verwenden. Wir verweisen auf die bei de Wette (Einl. §. 172 b) gegebene Zusammenstellung. Daß aber diese Verwandtschaft von dem Einfluß paulinischer Begriffsbildung und didaktischer Darstellung herrührt, dafür bürgt die augenscheinliche Uebereinstimmung vieler Stellen unseres Briefes mit paulinischen Briefen. (So argumentirt auch Reuß a. a. O.) Es ist oben §. 2 schon darauf hingewiesen worden, wie die ganze äußere Anlage unseres Briefes auf das Vorbild der paulinischen Briefe hinweist, wie namentlich der Eingang sowohl in Ansehung seines Baues als seines Inhalts an den Eingang des Epheserbriefs erinnert. Gehen wir dieser Spur weiter nach, so zeigt sich zwischen diesem Briefe

und dem unserigen nicht nur darin ein näheres Verhältniß, daß beide mehr allgemein gehalten sind und keine speciell örtlichen Verhältnisse in ihnen besprochen werden (vgl. Neander a. a. O. S. 598), sondern auch darin, daß der Stoff zum großen Theil derselbe oder doch verwandter Art ist. Mit Lobpreisung des den Christen und somit den Lesern geschenkten Heiles beginnen beide Briefe; in der Erkenntniß der Art und Herrlichkeit des ihnen, den Heidenchristen, zu Theil gewordenen Heiles, wodurch sie dem heiligen Tempel Gottes einverleibt sind, will der Epheserbrief seine Leser befestigen; daß es die wahre Gnade Gottes ist, darinnen sie nun stehen (οἵ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, 2, 10), will unser Brief ihnen bezeugen. Und wenn jener Brief die Leser zu rechter Einheit der Liebe und rechter Demuth im Gebrauche geistlicher Gaben, dann am ausführlichsten zur Ablegung alles heidnischen Wesens und Wandels (ἦτε γάρ ποτε σκότος κτλ., 5, 8; vgl. 2, 9 u. Br.) ermahnt, hierauf aber zu speciellen Ermahnungen hinsichtlich des ehelichen Lebens, des Verhältnisses zwischen Aeltern und Kindern, der Knechte zu ihren Herren übergeht und mit der Aufforderung zum rechten Kampf wider die Mächte der Finsterniß schließt, so bedarf es nur der Hinweisung auf die obige Darlegung des Inhalts unseres Briefes zum Erweise, in welcher nahen stofflichen Verwandtschaft beide Briefe trotz aller unläugbaren Verschiedenheit in der Behandlung des Stoffes stehen. Bedenken wir nun, daß der Epheserbrief, so gewiß er ächt ist, zum Theil an dieselben Leser gerichtet ist wie unser Brief (vgl. Harl. Einl. zu Eph. §. 1 Schluß), zum Anderen, daß Petrus die ausgesprochene Absicht hat, seinen Lesern zu bezeugen, daß ihnen durch die Predigt Anderer die wahre Gnade Gottes sey zu Theil geworden (5, 12. 1, 12. 25), und begegnet uns nun noch eine lange Reihe von Stellen, in denen der erste petrinische Brief an den Epheserbrief ganz bestimmt erinnert, so werden wir dieses Zusammentreffen nicht blos für ein zufälliges, sondern für ein in der Bekanntschaft des Verfassers des petrinischen Briefes mit jenem Briefe begründetes und vielleicht absichtsvolles, geflissentlich an den Inhalt des Epheserbriefes mahnendes, zu halten haben (vgl. Thiersch Krit. S. 274 f.; ap. Kirch. S. 205). Aber diese Anklänge betreffen allerdings nicht blos den Epheserbrief, an dessen Kenntnißnahme dem Verf. in Hinsicht seines

Zweckes vor Allem gelegen seyn mußte, sondern namentlich auch den Römerbrief, der die vollständigste Darlegung des paulinischen Heidenevangeliums enthält; wogegen die Berührungen mit den andern paulinischen Briefen, welche man anführt, nur vereinzelt und ohne erhebliche Bedeutung sind (vgl. mit 2, 1 Col. 3, 8, wo vielmehr auf Jak. 1, 21 zu verweisen ist; 2, 16 mit Gal. 5, 13; 4, 9 mit Phil. 2, 14; 5, 8 mit 1 Theß. 5, 6). Eine vergleichende Nebeneinanderstellung der verwandten Stellen findet sich unter Anderen bei de Wette (Einl. §. 172; vgl. auch Huth. Comm. S. 16—19) *). Die Thatsache einer die Bekanntschaft mit paulinischen Briefen erhärtenden Zusammenstimmung wird von Semler an (par. in I. ep. Petr. praef. p. 8) fast allgemein anerkannt (vgl. Hug II. S. 464 ff.; Bleek Stud. u. Krit. 1836. 1065; Neander a. a. O. II. 597; Reuß Einl. §. 148; Huth., Olsh., Harleß u. A.), und nur von Rauch (Rettung der Originalität des 1. Br. Petr. in Win. u. Engelh. krit. Journ. VIII. 396), Mayerhoff (Einl. S. 107 ff.) und Brückner (Comm. S. 12—17) bestritten. An dieser Bestreitung, auf deren Einzelheiten wir hier nicht eingehen können, ist nur so viel wahr, daß keine unvermittelte Herübernahme paulinischer Elemente stattgefunden hat, sondern alles Verwandte der Lehrrichtung unseres Briefes und seiner besonderen Abzweckung angepaßt ist; und selbst Brückner (S. 16) gesteht zu, daß immer der allgemeine Eindruck so vielfacher Anklänge übrig bleibe, der auf jene Annahme zurückzuführen scheint. Wie aber mit paulinischen Briefen, so steht unser Brief auch in vielfacher Berührung mit dem Briefe Jakobi (vgl. de Wette a. a. O.; Schneckenburger Beiträge S. 206; Stud. der würtemb. Geistl. V, 1. S. 195) **). Hierin aber zeigt sich

*) Man vgl. in Ansehung des Br. a. d. Eph. 1, 1. 2 und Br. mit Eph. 1, 4—7; 1, 3 mit Eph. 1, 3; 1, 14 mit Eph. 2, 3; 2, 4. 5 mit Eph. 2, 20—22; 2, 10 mit Eph. 2, 12. 13; 2, 18 mit Eph. 6, 5; 3, 1 mit Eph. 5, 22; 5, 5 mit Eph. 5, 21; 5, 8. 9 mit Eph. 6, 10 ff. — In Ansehung des Römerbriefes: 1, 14 u. Br. mit Röm. 12, 2; 2, 5 mit Röm. 12, 1; 2, 6. 7 mit Röm. 9, 33 (10, 11); 2, 10 mit Röm. 9, 25 f.; 2, 13 f. mit Röm. 13, 1—4; 2, 24 mit Röm. 6, 8—14. 18; 3, 9 mit Röm. 12, 17; 4, 10. 11 mit Röm. 12, 6—8; 5, 1 mit Röm. 8, 18; 5, 14 mit Röm. 16, 16.

**) Vgl. 1, 6. 7 mit Jak. 1, 2. 3; 1, 23 mit J. 1, 18; 1, 24 mit J. 1, 10 f.; 4, 8 mit J. 5, 20; 5, 5. 6. 9 mit J. 4, 6. 7. 10.

dieselbe Eigenthümlichkeit des Verf., wie in der Benutzung alttestamentlicher Worte: wie er gerne, auch ohne anzuführen, in alttestamentlichen Worten redet, so läßt er hier seine Worte an Worte seiner Mitapostel anklingen. Diese Eigenthümlichkeit mag man Mangel an Originalität und selbstständig produktiver Geisteskraft nennen: aber man sagt damit an sich nichts aus, was der apostolischen und insbesondere der petrinischen Abfassung des Schreibens geradezu im Wege stände, vorausgesetzt, daß man die principielle Einheit paulinischer und petrinischer Lehre, sodann das Vorhandenseyn einer bestimmten petrinischen Lehrrichtung, endlich die innere Geschlossenheit der Darstellung unseres Briefes anerkennt. Denn damit ist von selbst die unfreie Abhängigkeit eines bloßen Eklektikers ausgeschlossen, und nur eine solche Aneignung und Verarbeitung des Fremden hat Raum, welche weder dem apostolischen Charakter überhaupt, noch dem persönlichen Charakter des Petrus insbesondere entgegen ist. Denn seine Eigenthümlichkeit läßt gerade, wie wir gesehen haben §. 1, keineswegs auf originelle Geistesproduktion, sondern vielmehr auf rasche, tiefempfundene Aneignung und ebenso rasche, kraftvolle Wiederumsetzung des Angeeigneten in Wort und That schließen. So suchen wir also nicht die der Kritik anstößige Thatsache abzustreiten, aber wir stellen ihr in der Anerkennung einer festen Lehrrichtung überhaupt und einer in sich zusammenhängenden Darstellung unseres Briefes solche Garantien für die petrinische Abfassung desselben an die Seite, daß uns jene Thatsache im Zusammenhalte mit dem persönlichen Charakter des Apostels Petrus an seiner Autorschaft nicht irre machen kann. — Den Ausweg, welchen Eichhorn (Einl. III. 616 ff.), Böhme (praef. in ep. ad Hebr. p. XLVIII) und Feilmoser (Einl. S. 511) ergriffen haben, und dem auch Reuß (a. a. O. §. 148) nicht abgeneigt scheint, daß Petrus durch einen Gehilfen, nach Eichhorn durch Markus, nach den Letztgenannten durch Silvanus (5, 12), den Brief habe abfassen lassen, woraus sich die besprochene Verwandtschaft erkläre, ist durchaus abzulehnen; 5, 1 u. Br. zeigt, daß der Apostel selbst redet, wie schon de Wette bemerkt hat, und die Angabe 5, 12 wäre nach dem sonstigen Sinne der Worte geradezu falsch, wenn dem Silvanus solch ein Antheil an der Abfassung zukäme, daß ihm die durchgängige Verwandt-

schaft des Briefes mit paulinischer Darstellungsweise zuzuschreiben wäre, der Berührungen mit dem Jakobibriefe zu geschweigen. Vollends nützt diese Hypothese denen gegenüber gar nichts, welche an Petrus eine solche Verwandtschaft mit Paulus befremdet: denn ob er selbst so schreibt, oder in seinem Namen so schreiben läßt, kommt so ziemlich auf dasselbe hinaus. Der entschiedenste Protest ist aber Ton und Haltung des Briefes selbst. Die Annahme einer aramäischen Abfassung des Briefes und nachträglichen Uebersetzung ins Griechische bei Bertholdt bedarf keiner weitern Widerlegung mehr (vgl. Huth. S. 27).

§. 4. Die geschichtlichen Angaben und Andeutungen des Briefes.

Wir wenden uns von der inneren Seite des Briefes zu seiner äußeren, zu der geschichtlichen Situation desselben, wie er sie selbst andeutet. Da begegnet uns an der Spitze des Briefes die Benennung des Verfassers wie des Leserkreises, am Schlusse die Namen des bekannten Silvanus (Silas) und Markus als solche, welche in der Gesellschaft des Apostels sich befinden und den Lesern wohlbekannt sind, und eine Andeutung über den Ort der Abfassung durch eine Grußbestellung von der in Babylon (= Rom) miterwählten Gemeinde (vgl. zu 5, 13). Alle weiteren Bestimmungen müssen indirect aus dem Inhalte des Briefes gewonnen werden.

Die bestimmte Bezeichnung des Verfassers 1, 1 stellt der Kritik von vorn herein das Dilemma, entweder ein ächtes Zeugniß des Apostels Petrus oder das literarische Produkt einer absichtlich täuschenden Fiction anzuerkennen. Diese letztere Annahme hat sie dann nicht nur gegenüber den ausdrücklichen Angaben 1, 1. 5, 1. 12—14, sondern auch gegenüber solchen Stellen zu rechtfertigen, in welchen sich unwillkürlich das apostolische Bewußtseyn des Verf. ausspricht, wohin namentlich, wie auch Schleiermacher (Einl. S. 408) und Neander (S. 592) anerkennen, die Stelle 1, 8 gehört: denn hier drückt sich gegenüber den Lesern das Bewußtseyn dessen aus, der selbst von Angesicht zu Angesicht geschaut hat. Weiter ist hieher 5, 1 die eigenthümliche Selbstbezeichnung des Verf. als μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων zu rechnen, die um so gewichtiger ist, je innerlicher und gewaltiger durch

den ganzen Brief hindurch gerade dies Zeugniß abgelegt wird. Wir haben bereits §. 1—3 gesehen, wie Lehrrichtung, Inhalt und Composition, Ton und Haltung des Briefes dem Gesammtbilde des Apostels entsprechen, das wir aus den Berichten der Evangelisten und der Apgsch. gewinnen, und weisen in letzterer Beziehung nur noch auf ein sicheres Kennzeichen apostolischer Abfassung hin, nämlich auf die wunderbare Einigung der unverkennbaren Hoheit des Verf. gegenüber den Lesern einerseits und der völligen Gleichstellung mit derselben andererseits. In dem Einen kommt die Besonderheit seines apostolischen, in dem Andern die Gleichheit seines christlichen Berufes zum Ausdrucke, und zwar so daß man erkennt, wie der Verf. nicht das Besondere, das er als Apostel voraus hat, sondern das Gemeinsame, das er als Christ mit jedem Christen theilt, für das Höchste achtet. Im Uebrigen verweisen wir, was diese inneren Momente der Kritik betrifft, noch auf Krummacher's Abhandlung (Ev. Kztg. 1829 Nr. 49) und Guericke's Urtheil (Gesammtgesch. S. 465 f.) *). Ein Beweis aber für die Wahrheit der Ueberschrift 1, 1 verdient hier noch genannt zu werden: die charakteristische Verwandtschaft, welche zwischen der Lehrrichtung unseres Briefes und den petrin. Reden der Apgsch. im Allgemeinen stattfindet, auf welche auch oben gelegentlich schon hingedeutet wurde, und für deren Nachweis im Großen und Ganzen wir uns gleichfalls auf Schmid (a. o. a. O. 151—218) berufen. Je mehr der eigenthümliche Charakter der petrinischen Lehre erkannt wird, um so mehr Gewicht wird diese Zusammenstimmung gewinnen, da „eine eigenthümliche Treue in Wiedergebung des Geistes und der Methode sich nicht verkennen läßt" (vgl. Schmid S. 153) **). Nur auf folgende einzelne Punkte weisen wir in diesem Betreffe hin: wie in dem 1. Briefe

*) Namentlich hat auch Besser in seiner Auslegung viele dankenswerthe Winke gegeben, welche auf den Zusammenhang der Evangeliennachrichten über Petrus mit dem Inhalte des Briefes hinweisen.

**) Eine Erörterung dieses Punktes, jedoch zum Theil in abweichendem Sinne, findet man bei Mayerhoff a. a. O. S. 218—233; Riehm, Diss. crit. theol. inaug. de fontibus actuum apost., Utr. 1821; Seyler, Ueber die Gedankenordnung in den Reden u. Briefen des Petr., Stud. u. Krit. 1832. 1834; Stier, Andeutungen über gläubiges Schriftverständniß, 3. Sammlung.

Petri der Blick des Apostel auf die Zukunft gerichtet ist, so auch Apgsch. 2, 19—21. 3, 19—21. 10, 42. Mit 1 Petr. 1, 10—12 vergleicht sich Apgsch. 3, 18—25. 10, 43, worüber schon oben. Mit den Bezeichnungen der Gegenwart als einer Wartezeit stimmt Apgsch. 3, 21. Dieselbe Bedeutung, welche rücksichtlich der Prophetie und des apostolischen Zeugnisses Leiden und Auferstehung im 1. Briefe Petri haben, ist ihnen dort beigelegt, vgl. 1, 22. 2, 23 ff. u. s. w. Im Zusammenhang mit der Auferstehung ist Christus, wie in unserm Briefe λίθος ζῶν (2,4), von welchem Leben ausströmt (3, 18. 21), so dort ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς 3, 15. 5, 31. Zur Stelle 2, 4 überhaupt vgl. man Apgsch. 4, 10. 11. Zu 3, 22 noch Ps. 110, Apgsch. 2, 33 f. 5, 31. Zu dem προεγνωσμένος 1, 20 das προκεχειρισμένος Apgsch. 3, 20. 2, 23. Zu 2, 24 ἐπὶ τὸ ξύλον Apgsch. 5, 30. 10, 39. So fehlt auch in den petrinischen Reden der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, statt dessen ὁ παῖς τ. θ. 3, 13 in Zusammenhang mit Jes. 53, vgl. 1 Petr. 2, 22, die paulinische Rechtfertigungslehre (vgl. dagegen Apgsch. 13, 39) u. dgl. — Anzeichen der apostolischen Zeit überhaupt in unserm Briefe werden sich uns weiter unten ergeben.

Die Leser des Briefes sind der Zuschrift zufolge (vgl. zu 1, 1) in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asia und Bithynien, also in den Gegenden wohnhaft, in welchen durch Paulus und seine Gehilfen das Evangelium, wenn nicht ausschließlich, doch vorzugsweise verkündigt war; und der Verf. unseres Briefes unterscheidet sich 1, 12. 2, 25 ausdrücklich von den ersten Verkündigern und gibt durch diese Stellen zu erkennen, daß die 5, 12 ausgesprochene Absicht eben dahin geht, den Lesern die durch Andere verkündete Heilswahrheit als die wahre zu bezeugen. Mit der paulinischen Gründung dieser Gemeinden stehen auch die Namen der zeitweiligen Gehilfen des Apostel, des Silvanus und Markus (5, 12. 13) in Uebereinstimmung. Daß das Evangelium unter den Lesern nicht eben erst verkündigt ist, sondern schon einen längeren Bestand hat, läßt der Inhalt des Ganzen und der Umstand erkennen, daß sie in geordnetem gemeindlichen Verbande leben 5, 1 ff. In der Frage, ob die Zuschrift judenchristliche, oder heidenchristliche, oder überhaupt nur christliche Leser bezeichne, verweisen wir auf die Auslegung zu 1, 1, welche für das Letztgenannte entscheidet. Hier begnügen wir uns die

Stellen zusammenzufassen, aus denen klar ist, daß der Inhalt des Briefes selbst ausdrücklich an Heidenchristen sich richtet, und fügen gleich hinzu, daß nirgends im Briefe auch nur eine bestimmte Spur auf Leser jüdischer Abstammung deutet, womit auch dies klar ist, „daß diese Gemeinden fast ganz aus dem Dunkel des Heidenthums hervorgerufen waren und das israelitische Element in ihnen kaum bemerkbar war“ (Thiersch ap. Kirch. S. 203). Der Standpunkt aber, den der Verf. in der Bezeichnung der Leser 1, 1 als des erwählten Bundesvolkes Gottes, auf welches alle Ehrennamen des alttestamentlichen Gottesvolkes in völligem Sinne übergegangen sind 2, 5 ff., genommen hat, liegt so weit über den nationalen Gegensatz hinaus, daß das israelitische Element als solches durch die Zuschrift nicht ausgeschlossen ist. Die betreffenden Stellen, welche auf Heidenchristen hinweisen, sind folgende: 1, 14. 18. 21. 2, 10. 3, 6. 4, 3 (vgl. die Ausl.). Schon August. und Luth. haben diese Stellen mit Recht so gedeutet; ebenso Pott, Steig., Guer. (S. 457), Neander, Huth, Olsh. u. A. Mit der encyklischen Bestimmung hängt, wie schon bemerkt, die allgemeinere Haltung des Briefes in seinen begegenden wie ermahnenden Ausführungen zusammen, wie dies aus gleichem Grunde auch bei dem Epheserbrief der Fall ist, wozu kommt, daß in beiden Briefen der Verf. kein persönliches Verhältniß zu den Lesern in Anspruch nimmt, sondern (vgl. 1, 1) sein Schreiben einfach als Ausfluß seines apostolischen Berufs betrachtet wissen will. Ebenso allgemein sind übrigens auch die dogmatischen und ethischen Expositionen des doch an eine Einzelgemeinde gerichteten Briefes an die Römer gehalten: denn so Specielles wie Röm. 14 enthält auch unser in Hinblick auf den Leidensstand der Leser geschriebener, zum Theil auf die besonderen Verhältnisse derselben tiefer eingehender (vgl. namentlich 2, 11 — 4, 6) Brief. Schon damit ist erwiesen, wie wenig eine solche allgemeinere Haltung des Briefes zu dem Verdachte berechtigt, daß er nicht wirklichen geschichtlichen Verhältnissen sein Entstehen verdanke, oder die Meinung begründet, als schließe diese Haltung einen bestimmten Zweck aus. In der That ist die Lage der Leser deutlich genug als die Lage solcher gezeichnet, welche durch die paulinische Heilspredigt aus dem Schooße des Heidenthums für das Reich Gottes gewonnen, inmitten ihrer

nischen Umgebung vielfacher Versuchung und Bedrängniß
jesetzt sind. Einerseits sind sie in Versuchung, dem heidni-
ı Wesen, mit dem sie gebrochen haben, wieder anheimzufallen
.3 ff. 2, 11 und 4, 1—6 u. a., oder auch sich ihrer christ-
n Erkenntniß den Heiden gegenüber in falscher Weise zu be-
nen 4, 15 und sie in falscher Freiheit zu mißbrauchen 2, 16;
rerseits stehen sie in schwerer Bedrängniß von außen, welche
ım ihres christlichen Glaubens willen von dem Unglauben der
umgebenden Welt bereits zu erdulden haben und noch weiter
iel höherem Grade zu erdulden haben werden. Unter solcher
rängniß mochten denn auch Manche weich geworden seyn:
harten Stand in der Welt zu haben und dennoch Inhaber
Heiles zu seyn, war ihnen zu wunderlich. So bedürfen sie
Allem der Ermahnung zu voller christlicher Entschiedenheit in
m Wandel, damit die Macht des neuen in ihnen gepflanzten
:ns zur Entfaltung und Ausgestaltung komme, und sie da-
h der Welt gegenüber tüchtig werden, ihre Christenhoffnung
t in falscher, sondern rechter Weise auch unter Leiden zu be-
igen; und weiter bedürfen sie des Zeugnisses, daß trotz allen
es der Gegenwart das rechte Heil ihnen geschenkt sey, und es
darauf ankomme, daß sie sich als die damit Begnadigten
ähren. Ohne weiter in die Einzelheiten der Lage der Leser
ugehen (vgl. darüber etwa Brückner S. 7), erkennen wir eine
: Situation. Wie aber dieser Situation der Zweck und dessen
:chführung von Anfang bis zu Ende des Briefes entspricht,
m der Verf. gleich von Anfang den Blick seiner Leser von
Gegenwart und ihrer Bedrängniß auf die ihnen gewisse
rlichkeit der Offenbarung Christi hinrichtet, ihnen so das
ständniß der schwerlastenden Gegenwart eröffnet und sie zu
rechten Bewährung ihrer Heilshoffnung nach allen Seiten hin
ordert, mit der ausdrücklichen Versicherung, daß sie in der
ıren Gnade Gottes stehen, darüber vgl. §. 2. Nur einen
ıkt, welcher die Zweckangabe des Briefes 5, 12 betrifft,
ıen wir jetzt noch schärfer bestimmen. Nämlich die Worte:
την εἶναι ἀληϑῆ χάριν τοῦ ϑεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε, haben eine
chiedene Bedeutung, je nachdem man sich die Veranlassung
es Bezeugens denkt. Wir müssen mit Schmid (a. a. O.
206 u. A.) behaupten: der Inhalt des Briefes gibt auch

nicht einmal den Schein einer Berechtigung, sich als Veranlassung einen in dem Leserkreise hervorgetretenen Gegensatz paulinischen und judaistischen Christenthums oder Irrlehren der letztern Art zu denken (gegen Neander a. a. O. S. 595; Wieseler a. a. O. S. 567 u. A.). Vielmehr jenen Worten selbst zufolge, in denen Ermahnung und Zeugniß verbunden und auf Eines zielend gedacht sind, hauptsächlich aber dem Inhalte des Briefes zufolge muß man sagen: eben der Leidensstand der Leser macht sie solches Zeugnisses bedürftig; aber das Zeugniß, das ihnen gegeben wird, lautet dann allerdings dahin, daß das ihnen früher von Andern (von Paulus und seinen Gehülfen) verkündete Evangelium das rechte Evangelium Gottes sey. Diesen Sinn macht 1, 12. 25 unwidersprechlich klar. So auch Harleß. Somit bekräftigt Petrus das von Paulus verkündigte Evangelium nicht in conciliatorischer Tendenz, als ob ein Gegensatz heidnischen und jüdischen Christenthums beizulegen wäre, wie das namentlich Schwegler mit Beziehung auf die von ihm angenommene Abfassungszeit unter Trajan behauptet (wogegen schon de Wette Einl. §. 173, Neander S. 597, Huth. S. 31, Brückn. S. 20 u. A.), oder in der polemischen Absicht, antipaulinischer Irrlehre entgegenzutreten, sondern einfach in declarativer und cohortativer Absicht. Im ganzen Brief ist nur eine Hindeutung auf eine irrige Auffassung der christlichen Lehre zu finden, nämlich 2, 16 die Hindeutung auf Verkehrung des christlichen Freiheitsbegriffs in falsche Gesetzlosigkeit, deren Bekämpfung wir bekanntlich auch in den paulinischen Briefen vielfach begegnen (vgl. Comm. z. Br. Jak. S. 34). — Tritt uns demnach eine klare Situation der Leser entgegen, entspricht dieser der Zweck und die Durchführung desselben aufs Treffendste, erweist sich bei näherer Betrachtung die Annahme einer conciliatorischen auf Parteikämpfe zwischen dem Paulinismus und Petrinismus zielenden Tendenz als eine bloße Fiction, so sind damit ebenso viele Einwendungen der Kritik gegen die Aechtheit des Briefes gefallen.

Viel verhandelt und verschieden beantwortet ist in Ansehung der Leser noch die Frage, ob die Angaben über deren Leiden und die deshalb ausgesprochenen Befürchtungen auf einen bekannten geschichtlichen Moment hinweisen. Viele Ausleger (so Hug Einl. II. S. 469 ff., Neander a. a. O. S. 590, Mayerhoff S. 132 f.,

de Wette Einl. §. 170ᵃ., A. Meier Einl. 410, Thiersch a. K. 205—208) bejahen die Frage mit Beziehung auf die Neronische, Schwegler dagegen (Nachap. Z. II. 10 ff.) mit Beziehung auf die Trajanische Verfolgung; während Andere (Steig. S. 25, Feilmoser Einl. S. 508, Credner Einl. S. 645 f., Wieseler a. a. O. S. 546 f., Reuß §. 150, Huth. S. 24, Brückn. S. 21 ff.), denen auch ich mich anschließe, weder die eine noch die andere Beziehung als gerechtfertigt erkennen. Denn eine erweislich unrichtige Behauptung ist es, daß der Ausdruck κακοποιός 2, 12 (3, 16 f.) 4, 15 die Christen als Staatsverbrecher bezeichne, so fern sie einer religio illicita zugethan seyen (vgl. die Auslegung); und ebenso unrichtig ist es, in Zusammenhang damit Spuren einer obrigkeitlichen Verfolgung der Christen als solcher in dem Briefe finden zu wollen. Wie kann der Verf., wenn die Obrigkeit die Christen als solche verfolgt, zur Unterthänigkeit gegen diese mit dem Vorhalt ermahnen, daß sie die κακοποιούς bestrafe, die ἀγαθοποιούς belohne, wie er 2, 14 (vgl. 2, 12) thut? — Und was sollte überhaupt die Ermahnung, durch ἀγαθοποιεῖν den Verdacht des κακοποιεῖν zu widerlegen, wenn das christliche Bekenntniß selbst für κακοποιΐα galt? — Das aber ist allerdings richtig: es zeigt sich in diesem Briefe etwas von dem odium generis humani gegen die Christen, von welchem Tacitus (Annal. XV. 44) redet; man traut den Christen nichts Gutes zu, lästert sie und feindet sie theils aus Unwissenheit 2, 15 an, theils aber auch aus bewußter Abneigung und entschlossenem Hasse gegen das Christenthum selbst (4, 12—16). Zwar spricht der Verf. die Hoffnung aus, daß seine Leser durch rechtes Verhalten zum Theil wenigstens ihre Gegner eines Besseren belehren und umstimmen können (2, 11—3, 13); doch zieht er auch hier gleich den entgegengesetzten Fall (3, 13 ff.) in Betracht, und 4, 12 ff.; 5, 6 ff. sind offenbar von der Voraussetzung aus geschrieben, daß die Leser von dem letzteren schon betroffen sind; 4, 17 aber ist die Gewißheit ausgesprochen, daß noch weit Schwereres in Aussicht steht (vgl. 4, 7). So fehlen zwar die bestimmten Indicien für die Beziehung des Gesagten auf die Neronische Verfolgung, deren Verbreitung in die Provinzen auch unerwiesen ist; und in keinem Falle wären die Leser als von ihr bereits mitbetroffen, höchstens als bedroht von derselben dargestellt; aber auch dazu

ist kein hinreichender Grund vorhanden. Jedoch tritt uns der Charakter der späteren Zeit, in welcher das Christenthum bereits als ein Sonderliches, vom Judenthume Verschiedenes allgemein erkannt war, das Heidenthum gegenüber demselben seine Stellung genommen, und sein Haß dagegen sich in Verdächtigung und Anfeindung weithin zu regen begonnen hatte (4, 4; 5, 9), allerdings entgegen. Gegenüber der Schweglerischen Behauptung insbesondere verweisen wir noch auf Neander's (S. 594), Huther's (S. 29) und Brückner's (S. 23) Gegenbemerkungen.

Was endlich noch den von der Kritik in Anspruch genommenen Umstand betrifft, daß Petrus, der Apostel der Beschneidung (Gal. 2, 7—9), an paulinische Heidenchristen schreibt, so haben wir §. 1 bereits seine innere Zubereitung hiefür erkannt; im Briefe selbst legt sich schon mit der Bezeichnung der Leser in der Zuschrift 1, 1. 2 (vgl. mit 2, 4—10) eine solche Auffassung des Verhältnisses der Heidenchristen als der im Reiche Gottes um des Glaubens willen vollkommen Gleichberechtigten dar, daß nach dem allen nur das Hinzutreten einer bestimmten Veranlassung erforderlich ist, um ein an Heidenchristen gerichtetes Schreiben dieses Apostels begreiflich zu machen. Ist es nun Zweck dieses Schreibens, die in ihren Bedrängnissen schwach Gewordenen durch das Zeugniß von der Wahrheit des ihnen durch Andere verkündigten Evangeliums zu stärken, und liegt die Vermuthung nahe, daß Paulus selbst für seine Gemeinden eine solche Stärkung und Bestätigung aus dem Munde seines Mitapostels gewünscht hat, oder daß Petrus diesen Gemeinden seine Sorge zuwendet, weil Paulus es nicht mehr thun kann, so muß jenes Bedenken von selbst fallen. Denn Gal. 2, 7—9 will kein unter allen Umständen unverbrüchliches Gesetz, sondern eine Bestimmung über den Berufskreis der Apostel aufstellen, die unter Umständen, wie die genannten, höheren Rücksichten weichen konnte. Wie die Kirchen Judäas durch einen paulinischen Brief, den Brief an die Hebräer, gestärkt werden, so die Gemeinden Kleinasiens durch einen Brief des Petrus (vgl. Thiersch a. a. O. S. 200 ff.).

Es bringt uns dies auf den letzten Punkt, den wir hier noch zu erörtern haben, auf die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes. Der Ort ist durch 5, 13 bezeichnet, wo unter

bylon Rom zu verstehen seyn wird (vgl. z. d. St.). Doch man nicht berechtigt, diese Erklärung ohne Weiteres als ßgebend für die chronologische Bestimmung des Briefes betrachten. — Die Zeit der Abfassung anlangend, soll Allem noch auf die bisher nicht zur Sprache gekommen einzelnen Indicien des Briefes zu Gunsten der apoischen Zeit überhaupt hingewiesen werden. Solche Indi sind außer 1, 8 (worüber schon oben) die Bezeichnung der er 1, 1 als διασπορὰ Πόντου τλ. In Ansehung des himmlin Jerusalems sind die Christen hienieden zwar Fremdlinge, t aber die Christen einzelner Länder διασπορά, sondern alle, h die διεσκορπισμένα τέκνα, sind herzugebracht, εἰς ἓν συνηνοι (Joh. 11, 52). Der Ausdruck setzt also voraus, daß usalem, der Ausgangspunkt des Evangeliums und Sitz der ttergemeinde, noch für den Mittelpunkt christlichen Wesens . Auf die noch nicht erfolgte Zerstörung Jerusalems deuten h 4, 7 (πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν) und 4, 17 (ὁ καιρὸς τοῦ ασθαι τλ.) hin (vgl. zu diesen Stellen), sowie überhaupt die den gen Brief durchdringende Frische und Lebendigkeit der Hoffg auf die Parusie Kennzeichen der ap. Zeit ist (vgl. de Wette mm. II. A. S. 21. Einl. §. 173, Neander A. Z. S. 598 A.). Ferner gehört hieher 1, 12. 25; 2, 10. 25; 3, 6 die weisung auf die unlängst geschehene Gründung der angeredeGemeinden; dann der Umstand, daß die Zurückgezogenheit von dnischem Treiben als etwas den Heiden Befremdliches (4, 4), gegen Leiden und Bedrängniß als etwas den Christen dermalen h Befremdliches (4, 12) hervorgehoben wird. Ebenso ist die ze Reihe der Ermahnungen zum Gehorsam gegen die weltie Obrigkeit (vgl. namentlich V. 16), der Knechte auch gegen nichtchristlichen Herren, der Weiber gegen die ungläubigen änner (3, 1), als dem christlichen Berufe nicht widerstreitend, dern durch denselben gefordert, ferner auch die besondere Anpfehlung des φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους im Zusammenhang jener elle, die Anweisung über den Gebrauch der χαρίσματα in n hier gemeinten Umfang des Begriffs (4, 9—11 vgl. Röm. , 4—13) charakteristisch für die ap. Zeit. Ebenso erweist die trachtung von 5, 1—5 (πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ), e gerade im Gegentheil zu der Behauptung Schwegler's sich

ist kein hinreichender Grund vorhanden. [illegible] Charakter zeigt.
Charakter der späteren Zeit, in welcher d[illegible] ...ine Kriterien hin
als ein Sonderliches, vom Judenthum [illegible] willkürlich und ab-
erkannt war, das Heidenthum geg[illegible] ...en Kritik einfallen
lung genommen, und sein Has[illegible] mit ihm anfangen,
und Anfeindung weithin zu er[illegible] e losreißt? Er paßt
allerdings entgegen. Gegenstück [illegible] ihn in die Trajanische
insbesondere verweisen wir [illegible] Behauptung: denn eben
ther's (S. 29) und Be[illegible] ...denz — Spuren der Traja-

Was endlich noch [illegible] ...archische Richtung), ist nicht in
menen Umstand betr[illegible] Neander 591—594, Huth. 29 f.;
dung (Gal. 2, 7 [illegible] in ihm enthalten, was ganz entschieden
haben wir §. 1 [illegible] von dem apostolischen Geiste, der sich
im Briefe selbst [illegible] der Auffassung und Behandlung der gegebe-
der Zuschrift [illegible] und aller der sonstigen Trefflichkeit unseres Brie-
des Verhä[illegible] 1—4) nichts weiter zu sagen.
des Gl[illegible] deutlich nun aber der Brief selbst auf die apostolische
nach[illegible] Entstehung hinweist, ebenso schwierig ist es, den Zeit-
pun[illegible] Entstehung bestimmt anzugeben. Soviel ist freilich
be[illegible] selbst klar, daß der Brief, in welchem (vgl. 4, 16) der
Christenname bereits als ein geläufiger vorkommt, erst geraume Zeit nach dem Aufkommen dieser Benennung in Antiochia (Apgsch. 11, 26), also nach dem Jahre 44, geschrieben seyn kann; ferner daß seine Abfassung hinter den fast dreijährigen Aufenthalt des Apostels Paulus zu Ephesus (Apgsch. 19. 20, 1) in den Jahren 54—57 fallen muß, da die 1 Petr. 1, 1 vorausgesetzte Gründung der Gemeinden in Asia und den angrenzenden Gegenden ihrem Anfange nach zumeist von eben jenem Aufenthalte zu datiren ist (Apgsch. 19, 10). Auch gestattet ja die Nennung des Silvanus (5, 12 u. Br.), von dem wir aus der Apgsch. 15, 22. 32—35 wissen, daß er nach dem Apostelconcile in Antiochia sich aufgehalten, dann aber (Apgsch. 15, 40 ff.; 18, 5; 1 Theß. 1, 1; 2 Theß. 1, 1) den Apostel Paulus auf seiner ersten Reise nach Corinth bis zum Jahre 54 begleitet habe, die Annahme nicht, daß unser Brief in der Zeit vor jenem ephesinischen Aufenthalte des Paulus geschrieben sey. Aehnliche Bewandtniß hat es mit dem gleichfalls 5, 13 genannten Markus, der in der Zeit nach der Befreiung des Apostels Petrus, also nach 44, als Be-

Barnabas und Saulus auf ihrer ersten Missionsreise 13), und später nach dem Apostelconcile als Be-nabas nach Cypern (Apgsch. 15, 39) erscheint. 〈…〉 vorausgesetzte Bekanntschaft der Leser mit 〈…〉ichkeiten läßt ja im Voraus nur an die spä-〈…〉 Name des Markus gibt aber für die 〈…〉 noch weiteren Anhalt: denn da Mar-〈…〉3 unter denen genannt wird, welche 〈…〉n Apostel Paulus in Rom befinden, und 〈…〉 wird, daß er eine Reise von Rom nach Klein-〈…〉ichtigt, 2 Tim. 4, 11 aber eben dieser Markus von 〈…〉asien wieder nach Rom zu dem Apostel beschieden wird, so kann auch in der Zeit, in welche die Abfassung dieser Briefe fällt, Markus nicht Begleiter des Apostels Petrus gewesen seyn. Denn daß Petrus sich damals nicht in der Nähe des Apostels Paulus befand, geht eben aus jenen und den anderen Briefen seiner römischen Gefangenschaft hervor. Es kommt somit auch die Zeit der bekannten römischen Gefangenschaft bei der Bestimmung der Abfassungszeit bis zur Abfassung des Colosserbriefes und darüber hinaus, also 60—62, in Wegfall, und bleibt schon im Hinblick auf die Personalien unseres Briefes nur die Zeit von der Beendigung der ersten corinthischen Reise des Apostels Paulus bis zu seiner ersten römischen Gefangenschaft, also 54—60, und die Zeit nachher, beziehungsweise nach der Abfassung des Colosserbriefes, denkbar. Ist es nun richtig, daß in unserem Briefe sich Spuren der Bekanntschaft unseres Verf. mit dem Briefe an die Epheser zeigen, dann daß der zweite Brief an den Timotheus, in welchem Markus wieder nach Rom beschieden wird, einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus angehört, und endlich, daß unter Babylon (1 Petr. 5, 13) Rom zu verstehen ist, so kann die Abfassung unseres Briefes nicht vor die Zeit von Col. 4, 10, auch nicht in die Zeit zwischen Col. 4, 10 und 2 Tim. 4, 11 fallen, da Markus in dieser Zeit nicht in Rom zu suchen ist, sondern muß in die Zeit nach 2 Tim. 4, 11 gehören. Da nun der Beginn der zweiten Gefangenschaft und somit die Abfassung des zweiten Timotheusbriefes nicht vor den Brand Roms und den Ausbruch der Neronischen Verfolgung (vgl. Comm. zu den Pastoralbr. S. 581 f.) verlegt werden kann,

hier gar nichts von dem späteren hierarchischen Charakter zeigt. Kurz der ganze Brief paßt, auch auf solche einzelne Kriterien hin angesehen, so ganz in die Zeit, gibt sich so unwillkürlich und absichtslos dafür, daß es erst unserer modernen Kritik einfallen konnte, ihn zu bestreiten. Und was will sie mit ihm anfangen, wenn sie ihn von seiner geschichtlichen Stelle losreißt? Er paßt nirgends mehr hin. Schwegler's Versuch ihn in die Trajanische Zeit zu verlegen ist ein Beweis für diese Behauptung: denn eben was er sucht (eine conciliatorische Tendenz — Spuren der Trajanischen Verfolgung — eine hierarchische Richtung), ist nicht in dem Briefe zu finden (vgl. Neander 591—594, Huth. 29 f.); dagegen ist sehr vieles in ihm enthalten, was ganz entschieden nicht dahin paßt, um von dem apostolischen Geiste, der ächt apostolischen Weise der Auffassung und Behandlung der gegebenen Verhältnisse und aller der sonstigen Trefflichkeit unseres Briefes (vgl. §. 1—4) nichts weiter zu sagen.

So deutlich nun aber der Brief selbst auf die apostolische Zeit seiner Entstehung hinweist, ebenso schwierig ist es, den Zeitpunkt der Entstehung bestimmt anzugeben. Soviel ist freilich von selbst klar, daß der Brief, in welchem (vgl. 4, 16) der Christenname bereits als ein geläufiger vorkommt, erst geraume Zeit nach dem Aufkommen dieser Benennung in Antiochia (Apgsch. 11, 26), also nach dem Jahre 44, geschrieben seyn kann; ferner daß seine Abfassung hinter den fast dreijährigen Aufenthalt des Apostels Paulus zu Ephesus (Apgsch. 19. 20, 1) in den Jahren 54—57 fallen muß, da die 1 Petr. 1, 1 vorausgesetzte Gründung der Gemeinden in Asia und den angrenzenden Gegenden ihrem Anfange nach zumeist von eben jenem Aufenthalte zu datiren ist (Apgsch. 19, 10). Auch gestattet ja die Nennung des Silvanus (5, 12 u. Br.), von dem wir aus der Apgsch. 15, 22. 32—35 wissen, daß er nach dem Apostelconcile in Antiochia sich aufgehalten, dann aber (Apgsch. 15, 40 ff.; 18, 5; 1 Theff. 1, 1; 2 Theff. 1, 1) den Apostel Paulus auf seiner ersten Reise nach Corinth bis zum Jahre 54 begleitet habe, die Annahme nicht, daß unser Brief in der Zeit vor jenem ephesinischen Aufenthalte des Paulus geschrieben sey. Aehnliche Bewandtniß hat es mit dem gleichfalls 5, 13 genannten Markus, der in der Zeit nach der Befreiung des Apostels Petrus, also nach 44, als Be-

leiter des Barnabas und Saulus auf ihrer ersten Missionsreise Apgsch. 13, 13), und später nach dem Apostelconcile als Begleiter des Barnabas nach Cypern (Apgsch. 15, 39) erscheint. Und die 5, 12. 13 vorausgesetzte Bekanntschaft der Leser mit iesen beiden Persönlichkeiten läßt ja im Voraus nur an die spätere Zeit denken. Der Name des Markus gibt aber für die hronologische Bestimmung noch weiteren Anhalt: denn da Marus Col. 4, 10; Philem. 13 unter denen genannt wird, welche ich bei dem gefangenen Apostel Paulus in Rom befinden, und on ihm erzählt wird, daß er eine Reise von Rom nach Kleinsien beabsichtigt, 2 Tim. 4, 11 aber eben dieser Markus von Kleinasien wieder nach Rom zu dem Apostel beschieden wird, so ann auch in der Zeit, in welche die Abfassung dieser Briefe ällt, Markus nicht Begleiter des Apostels Petrus gewesen seyn. Denn daß Petrus sich damals nicht in der Nähe des Apostels Paulus befand, geht eben aus jenen und den anderen Briefen einer römischen Gefangenschaft hervor. Es kommt somit auch die Zeit der bekannten römischen Gefangenschaft bei der Bestimmung der Abfassungszeit bis zur Abfassung des Colosserbriefes und darüber hinaus, also 60—62, in Wegfall, und bleibt schon im Hinblick auf die Personalien unseres Briefes nur die Zeit von der Beendigung der ersten corinthischen Reise des Apostels Paulus bis zu seiner ersten römischen Gefangenschaft, also 54—60, und die Zeit nachher, beziehungsweise nach der Abfassung des Colosserbriefes, denkbar. Ist es nun richtig, daß in unserem Briefe sich Spuren der Bekanntschaft unseres Verf. mit dem Briefe an die Epheser zeigen, dann daß der zweite Brief an den Timotheus, in welchem Markus wieder nach Rom beschieden wird, einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus angehört, und endlich, daß unter Babylon (1 Petr. 5, 13) Rom zu verstehen ist, so kann die Abfassung unseres Briefes nicht vor die Zeit von Col. 4, 10, auch nicht in die Zeit zwischen Col. 4, 10 und 2 Tim. 4, 11 fallen, da Markus in dieser Zeit nicht in Rom zu suchen ist, sondern muß in die Zeit nach 2 Tim. 4, 11 gehören. Da nun der Beginn der zweiten Gefangenschaft und somit die Abfassung des zweiten Timotheusbriefes nicht vor den Brand Roms und den Ausbruch der Neronischen Verfolgung vgl. Comm. zu den Pastoralbr. S. 581 f.) verlegt werden kann,

sondern die Abfassung jenes Briefes erst nach dem Jahre 64, vielleicht Spätsommer 65, anzusetzen ist, so würde sich für die Abfassung unseres Briefes im Allgemeinen die Zeit vom Jahre 65 bis zum Tode Nero's, bei der Annahme der Aechtheit des zweiten Briefes Petri aber eines der früheren Jahre, etwa 66, als der richtige Zeitpunkt ergeben. Man hätte sich den Sachverhalt etwa so zu denken, daß Petrus in der Zeit nach der zweiten Gefangennehmung des Paulus vielleicht über Ephesus, wo er mit dem Briefe an die Epheser bekannt werden konnte, und über Corinth, da Dionysius von Corinth auf einen Aufenthalt des Petrus daselbst hindeutet, nach Rom gekommen sey. Daß er daselbst mit dem Ap. Paulus zusammenwirkte, sollte man im Briefe angegeben erwarten, wenn es der Fall gewesen wäre. So war wohl derselbe bei der Ankunft des Petrus nicht mehr am Leben; was zu 2 Tim. 4, 6—8 stimmen würde, oder aber man müßte nach der Abfassung des zweiten Timotheusbriefes eine nochmalige Befreiung annehmen und die Reise nach Spanien in diese Zeit verlegen, was ich mir gegenüber dem zweiten Timotheusbrief nicht getraue. — Versteht man dagegen Babylon am Euphrat als Abfassungsort, so läßt sich mit Wieseler (S. 567 f.) den Sachverhalt möglicher Weise so denken, daß Markus von Kleinasien aus (Col. 4, 10) den Petrus in Babylon aufgesucht, ihn mit dem Briefe an die Epheser bekannt gemacht und ihn vielleicht zu einem Schreiben an die 1 Petr. 1, 1 genannten Gemeinden veranlaßt habe. Später nach Abfassung des zweiten Timotheusbriefes, die freilich nach Wieseler, der keine zweite römische Gefangenschaft annimmt, schon in den Spätsommer 63 fällt (vgl. Pastoralbr. dagegen S. 573 ff.), wäre Petrus nach Rom gekommen und dort (nach Wieseler gegen Ende 64, nachdem Paulus im Frühjahre 64 hingerichtet worden war) nicht lange nach Paulus unter Nero gestorben. Bei Annahme einer zweiten Gefangenschaft erweitert sich der zwischen Col. 4, 10 und 1 Tim. 4, 11 liegende Zeitraum, innerhalb dessen Markus in Babylon gewesen seyn müßte, im Uebrigen bleibt die Sache dieselbe (hierfür z. B. Neander S. 600 ff., Hug, A. Maier, Guer., Schmid u. A.). Reuß dagegen, welcher gleichfalls Babylon für den Abfassungsort hält, glaubt unter die paulinische Zeit herabgehen zu müssen (a. a. O. §. 150). Brückner hinsichtlich Babylons denselben

Meinung, aber keine Reminiscenzen aus den paulinischen Briefen ngestehend, verlegt den Brief hinter den Schluß der paulinischen Mission in Kleinasien (Apgsch. 20, 31) und vor die Gefangen-ehmung des Apostels Paulus in Jerusalem oder vielmehr vor die bekanntschaft des Apostels Petrus mit diesem Ereigniß. Huther i den Prämissen fast durchweg gleicher Ansicht mit uns, nur aß auch er Babylon als Abfassungsort annimmt und die zweite ömische Gefangenschaft noch vor dem Brande Roms Juli 64 setzt (vgl. meine Gegenbemerkungen a. a. O. S. 581 f.), hält ür möglich, daß Markus sich erst nach Abfassung des zweiten imotheusbriefes dem Petrus in Babylon angeschlossen habe, ird also mit Neuß (vgl. oben) zusammentreffen. Thiersch end-ich, der die sonst der ersten römischen Gefangenschaft des Apostels aulus zugewiesenen paulinischen Briefe der cäsareensischen zu-rkennt und von einer zweiten Gefangenschaft nichts wissen will, at freie Hand die beiden Apostel während der römischen Gefan-enschaft des Paulus in Rom vereint wirken und sterben zu las-en, nachdem Petrus zuvor 63 oder 64 die paulinischen Gemein-en (1 Petr. 1, 1) durch unseren Brief gestärkt hatte (vgl. dess. ». Kirch. S. 176 f., 203. 215). Olshausen aber, welcher ent-hieden Rom als Abfassungsort behauptet, bleibt bei dem all-emeinen Resultate, daß der Brief zwischen 64—68 geschrieben y. Man sieht, von wie verschiedenen Prämissen die Beant-ortung der vorliegenden Frage abhängt, und wie weit darum ie Ansichten noch auseinandergehen. Wo der an sich selbst hin-änglich sicheren Anhaltspunkte zu einer scharfen Bestimmung des Moments der Abfassung so wenige sind, genügt es, die aus den nderweitig gewonnenen Prämissen folgende Annahme als histo-isch möglich erwiesen zu haben. In keinem Falle, mag man nun Rom oder Babylon als Ort der Abfassung denken und eine weite Gefangenschaft gelten lassen oder nicht, liegt die Sache r, daß die Kritik ein gegründetes Recht hätte, die noch bleiben-en Dunkelheiten zu einem Beweise gegen die Aechtheit zu ge-rauchen.

§. 5. Die Canonicität des Briefes und Literatur.

Da die vorangehenden Erörterungen Gelegenheit gegeben aben, die hauptsächlichen Einwendungen der neueren Kritik gegen

die Aechtheit des Briefes zu berücksichtigen, soll hier nur noch das Zeugniß der Kirche zu Gunsten der Aechtheit und Canonicität unseres Briefes, angeführt werden, welches für unser aus der Betrachtung des Briefes selbst gewonnenes Resultat vollkommene Gewähr bietet und vollends alle neueren kritischen Bedenken gegen die Aechtheit desselben niederschlagen muß. Denn das Zeugniß der alten Kirche lautet für unseren Brief nicht weniger günstig, als für irgend eine der neutest. Schriften. Hören wir de Wette (Einl. §. 173): „Schon der zweite Brief Petri, wenn auch unächt, legt für ihn Zeugniß ab (3, 1). Apostolische Väter kannten und gebrauchten ihn *). Für ihn sprechen die Zeugnisse der wichtigsten Kirchenväter bis auf Eusebius, der ihn unter die allgemein anerkannten Schriften zählt **); und wenn man von der Auslassung in dem alten Bibelverzeichnisse bei Muratori ***) und der Verwerfung durch die Paulicianer ****) absieht, so findet sich kein Widerspruch gegen ihn. — Daß Theodor von Mopsvestia ihn verworfen habe, liegt nicht deutlich in der Stelle bei Leont. Byz. contra Nest. et Eutych. III, 14: . . . epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat." — Da die Paulicianer den Brief eben als petrinisch verwarfen, so ist ihre Verwerfung desselben ein Zeugniß für denselben. Die betreffenden Worte im Canon des Muratori sind, wie sie da-

---

*) Abgesehen auch von den Anklängen bei Clemens von Rom (vgl. darüber Gundert in der Zeitschr. für luth. Theol. von Rudelb. u. Guer. 1854, 3. Heft S. 462), Barnabas und Ignatius, bezeugt Euseb. h. e. III. 39) die Benutzung unseres Briefes durch Papias und (h. e. IV, 14) durch Polycarp. Vgl. Polyc. ep. ad Phil. c. 1 mit 1 Petr. 1, 8; c. 2 mit 1, 13. 21; 3, 9; c. 5 mit 2, 11; c. 7 mit 4, 7; c. 8 mit 2, 22. 24; c. 10 mit 2, 12.

**) Man vgl. die Stellen aus Iren., Clem. Alex., Tertull., Orig. und das Zeugniß des Euseb. selbst bei Schott isag. §. 94, de Wette a. a. O., Guer. a. a. O. S. 463 f.

***) Die Stelle lautet: Et sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta Apocalypse etiam Johannis et Petri tantum recipimus quem quidem ex nostris legi in ecclesia nolunt. Vollständig bei Guer. a. a. O. S. 588, wo sich auch die Literatur darüber findet.

****) Nach Petrus Siculus im 9. Jahrhundert hist. Manich. p. 17, vgl. bei Guer. S. 464.

stehen, so dunkel, daß sie an sich weder zu einem Zeugniß für noch gegen den Brief dienen können, sondern zu dem einen oder dem andern erst durch die Deutung *) werden. Namentliche Erwähnung verdient noch das Zeugniß der syrischen Peschito, welche von den katholischen Briefen außer dem Briefe Jakobi und dem ersten Johannis nur noch den unsrigen enthält. — Gegenüber dem Gewichte dieses einhelligen Zeugnisses der Kirche wiegen die Bedenken der modernen Kritik zu leicht.

Die Literatur anlangend, findet man die den ersten Brief Petri zusammen mit den übrigen kath. Briefen oder zusammen mit dem Briefe Jakobi behandelnden Commentare bereits in m. Comm. zum Br. Jak. Einl. S. 45 f. angegeben. Den ersten Brief zusammen mit dem 1. Timotheusbriefe und der Passio Dominica hat Hessel Lov. 1568, die beiden petr. nebst den drei johann. Br. der Jesuit Lorinus Mogunt. 1610 bearbeitet. Speciell für den ersten Brief Petri sind hier noch folgende, den zweiten zum Theil mitbehandelnde, Auslegungen zu nennen: Luther Auslegung der ersten Ep. St. Petri v. J. 1523. Hall. Ausg. IX. S. 625 ff., J. Gerhardi comm. super priorem et posteriorem D. Petri epistolam ed. I. Jen. 1641. Mir war die 4. Ausgabe von Mayer Hamb. u. Leipz. 1709 zur Hand.

---

*) Vergl. über die verschiedenen Deutungen Guer. S. 592—594, und außerdem Dietlein's Ansicht in s. 2. Br. Petri S. 47. Des letzteren Deutung: Apokalypsen ferner (?) nehmen wir nur (?) die des Johannes und des Petrus an, welche letztere einige von den Unseren nicht in der Kirche gelesen wissen wollen — wäre annehmbar, wenn nur dann nicht die vorangehenden Worte ganz zusammenhangslos stünden. Thiersch, der tantum in unam, quam aber geradezu in alteram umändert, verfährt mit den Worten etwas gewaltsam. Aber darin hat er gewiß Recht, daß er hier kein Zeugniß gegen den ersten Brief finden will. So wie die Worte einmal lauten, möchte die von Wieseler (a. a. O. S. 553 f., ähnlich Guer. in s. Beitr. S. 12 f.) gegebene Auffassung, der zufolge apocalypse etiam Johannis zum Vorhergehenden zu ziehen ist, und das Folgende so zu erklären ist: „Auch von Petrus nehmen wir soviel (wie von Johannes, nämlich zwei Briefe und eine Apokalypse) an" — noch immer am meisten für sich haben, wiewohl der Ausdruck etwas Geschraubtes hat. Quem statt quam würde ich dann aber nicht lesen, sondern lieber das quantum, das Guer. vorschlägt, vorziehen.

Semler paraphr. in ep. I. Petr. Hal. 1783. Die Auslegungen von Schirmer, Morus (praell. in Jac. et Petri epp. etc.), Pott, Hottinger findet man in der Einl. z. Br. Jak. a. a. O. näher angegeben. Für die mir nicht näher bekannten Commentare von M. Nonnen zum 1. Br. Petr. 1758, von J. G. Klemm 1747, G. B. Eisenschmied 1824, J. D. Schlichthorst 1836 zum 1. u. 2. Br. muß ich auf Reuß Gesch. d. N. T. §. 150 verweisen. Außerdem Baumgärtel die Br. Petri mit Anm. Leipz. 1788. Dann G. C. Hensler der 1. Br. Petr. üb. und mit einem Comm. versehen Sulzb. 1813. W. Steiger der 1. Br. Petr. mit Berücksichtigung des ganzen bibl. Lehrbegr. ausgelegt Berl. 1832. Die neuesten Bearbeitungen sind die von Huther in Meyer's krit. ex. Comm. z. N. T. Gött. 1852 und Brückner's Ueberarbeitung des de Wettischen Comm. III. Bd. 1. Th. Leipz. 1853. Ueber Lecoultre sur la I Ep. de Pierre Gen. 1839 s. Reuß §. 150.

Als praktische Auslegungen sind Kohlbrügge's Predigten über die 1. Ep. Petri Elberf. 1853, besonders aber Besser's die Br. St. Petri in Bibelstunden Halle 1854 zu nennen. *)

Der Verf. der vorliegenden Bearbeitung hat es sich angelegen seyn lassen, aus den reichen Schätzen der älteren Literatur, namentlich Luther's, Calvin's, Gerhard's, Bengel's zu schöpfen und mitzutheilen. Ueber die Anführungen aus einem Manuscripte des verewigten Olshausen und aus einem in den Vorlesungen seines hochverehrten Lehrers D. von Harleß 1837/38 nachgeschriebenen Hefte vgl. das Vorwort zum Briefe Jakobi.

Abhandlungen über einzelne diesen Brief betreffende Punkte, sowie exegetische Erörterungen einzelner Stellen sind an dem entsprechenden Orte angegeben. In ersterer Beziehung ist namentlich auf die sorgfältige Zusammenstellung in de Wette's Einl. §§. 170—173, in letzterer auf Win. exeg. Handbuch z. 1. Br.

---

*) Sie waren mir erst von 3, 18 an zur Hand. Möge das Vorhergehende als Zeugniß freier Uebereinstimmung mit diesem trefflichen Ausleger der Schrift gelten können!

Petr. zu verweisen. Besondere Erwähnung verdienen noch außer Neander's Erörterung über den Ap. Petrus in s. ap. Zeitalter II. S. 582—608, Schmid's Behandlung der ap. Lehre nach Petrus in s. bibl. Theol. herausg. von D. Weizsäcker Stuttg. 1853. II. S. 151—218, von Hofmann's einschlagende exeg. Ausführungen in s. Schriftbeweise I. und II. 1. Nördlingen 1852. 1854.*)

---

*) Nunmehr auch II. 2 und B. Weiß, der petrin. Lehrbegriff, Berl. 1855, welche Schrift von mir nicht mehr benutzt werden konnte.

Auslegung des ersten Briefes Petri.

---

§. 1. Zuschrift *).
(1, 1. 2.)

V. 1. „Petrus, ein Apostel Jesu Christi, den erwählten Fremdlingen der Zerstreuung in Pontus, Galatia, Kappadocia, Asia und Bithynia."

Kurz und kürzer als der Apostel Paulus, wenn er sich in der Zuschrift Apostel nennt, ist der Verf. in der Bezeichnung seiner selbst; um so ausführlicher in der Bezeichnung seiner Leser: denn nicht seine apost., wohl aber ihre christliche Berufung hat er zu bezeugen Anlaß (5, 12), und thut es, indem er seine Leser als Gegenbild des alttest. Israel anredet. Ἀπόστολος = „Mundbote", wie Luth. hervorhebt „der ein Sach mündlich fürbringt und wirbt"; aber „das A. T. ist nur in die Schrift verfasset;" im Uebrigen vgl. v. Hengel interp. ep. ad Rom. I. p. 31 sq. — Ἐκλεκτοῖς — vgl. zum Ausdruck die Bem. zu Tit. 1, 1; Jak. 2, 5. Hiemit sind die Leser als Christen, als Zugehörige der Gemeinde des N. B. bezeichnet. Dies Prädicat gilt ihnen insgesammt, nicht als Einzelnen, sondern als christlicher Gemeinde, den Einzelnen also „nach ihrem Verhältnisse zu ihr, also nach ihrem Verhältnisse zu Christo" (Hofm.). Vgl. 5, 14 πᾶσι τοῖς ἐν Χρ. Ἰησοῦ u. 2, 9. Einen Maßstab seiner Zugehörigkeit hat der Einzelne an dem, was V. 2 benennt. Denn Gegenstand der mit ἐκλέγεσθαι bezeichneten ewigen Liebesthat Gottes (Eph. 1, 4

---

*) Vgl. F. L. Steinmeyer disqu. in ep. Petri prioris prooemium (1, 1—12), Berol. 1854.

. 1, 20 u. Br.) sind nicht die Einzelnen, sondern ist „die in
hristo einige Menschheit", somit die Gemeinde Christi (vgl.
ofm. Schriftb. I. 193 ff., Thomasius Christi Pers. u. Werk I.
rl. 1853. 391 ff. u. zu Jak. 2, 5). Damit erledigt sich die
rage Calvin's: woher der Verf. die Erwählung der Leser habe
issen können, worauf er die Antwort gibt, daß die Sprache der
iebe es nicht so genau nehme, so wie die Behauptung eines
rengeren und laxeren Gebrauches des Wortes, je nachdem ganze
emeinden oder Einzelne angeredet sind (Steig., de Wette, auch
lsh. u. A.) von selbst (vgl. darüber Hofm. a. a. O. S. 200 f.).
- Den christlichen Stand der Leser spricht ἐκλεκτ. aus; ihre
idische Abstammung will man in der weiteren Bestimmung
αρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου τλ. finden, da διασπορά die ge-
hichtlich feststehende Bezeichnung für das unter den Heiden zer-
reut lebende Zwölfstämmevolk sey (vgl. zu Jak. 1, 1). So die
WB., Euf., Hieron., Didym., Epiph., so auch Oek. u. Theophyl.,
ann Erasm., Calv., Grot., Beng., Augusti, Hensl., Berth.,
ug, zuletzt de Wette, Huth und Olsh., jedoch mit dem Unter-
hiede, daß die Einen nun auch wirklich in dem Inhalte des
riefes die Beziehung auf Judenchristen festhalten, die Anderen
vischen dem Wortlaute der Aufschrift und dem Inhalte, als auf
eidenchristen Bezug nehmend, unterscheiden, und daher entweder
wie de Wette und Olsh.) die Aufschrift als denominatio a
arte potiori, oder (wie Huth.) sie als symbolische Bezeichnung
er außerhalb Jerusalems zerstreut wohnenden Christen fassen.
lber das Wort διασπορά, darin verschieden von δώδεκα φυλαί
vgl. Jak. 1, 1), gestattet an sich recht wohl die Uebertragung
uf das neutest. in der Heidenwelt zerstreute Israel ohne Unter-
chied der Abstammung, wobei Jerusalem als einigender Mittel-
unkt für die Glaubensgemeinde des N. B., wie vordem für die
Volksgemeinde des A. B. gilt. Die Frage ist daher nur, ob
nan an u. St. eine solche Uebertragung anzunehmen das Recht
at. Eine Entscheidung hierüber gibt auch der Ausdruck παρεπι-
ήμοις an sich nicht. Denn παρεπίδημος = peregre versans
n loco aliquo (Wahl), auf kurze Zeit oder mit Anderen zu-
leich oder daneben an einem fremden Orte verweilend (Passow)
= תּוֹשָׁב Beisasse 1 Mos. 23, 4; Ps. 39, 13 LXX, im N. T.
ier, 2, 11 und Hebr. 11, 13, im alt- u. neutest. Gebrauche

ohne den Begriff der Gemeinsamkeit (Steig.), hat die Heimath, in der man zu Hause ist, zu seinem Correlatbegriffe (während διασπορά den Mittel- und Einigungspunkt zum Correlat hat). Fest bestimmt ist also der Begriff erst damit, daß man zu sagen weiß, was an der gegebenen Stelle als Heimath gedacht ist. Di bietet sich aber an u. St. ein doppeltes dar. Faßt man 2, 11 vgl. mit 1, 17, Hebr. 11, 13 ins Auge, so wird man an die himmlische Heimath der Leser denken, überträgt man dagegen die in διασπορά liegende örtliche Beziehung auch auf παρεπιδ., so können allerdings nur Leser jüdischer Abstammung gemeint seyn: denn nur diese haben an Jerusalem nicht bloß ihren einigenden Mittelpunkt, sondern auch ihre Heimath. So kommt es also weiter auf die Verbindung von παρεπ. mit διασπορᾶς an. Da ist nun gleich von vorn herein die Auffassung abzuweisen, der zufolge die Leser als παρεπ. im Verhältniß zu der διασπορά benannt würden, gleichviel ob man unter der διασπ. die jüdische oder die judenchristliche διασπ. jener Gegenden versteht, und demnach die Leser als ehemalige Proselyten oder als dem jüdischen Stamme einverleibte Glieder des Volkes Gottes, d. h. ausdrücklich als Heidenchristen, bezeichnet findet. (Wie man ohne diese Relation Proselyten oder Heidenchristen herausbringt, sehe ich nicht ein.) Es ist beides unrichtig. Denn παρεπ. bezeichnet weder jemals, noch kann es nach seiner ursprünglichen Bedeutung Proselyten = גֵּרִים bezeichnen (vgl. de Wette z. u. St. Wiesel. S. 560); und wie wäre denkbar, daß der Verf. seine christlichen Leser nach ihrem ehemaligen Verhältnisse zur jüdischen Diaspora bezeichnete, oder auch nur überhaupt, daß er an die ehemaligen Proselyten gerade, die sich doch in keiner Weise von ihren gläubig gewordenen Volksgenossen mehr unterschieden, ein besonderes Schreiben richtete. Die Ansicht hat auch in den Stellen 2, 11; 1, 17, wo unmöglich das Proselytenverhältniß als Verpflichtungsgrund genannt seyn kann, so wenig wie in dem Zwecke des Briefes und seiner Durchführung; irgend einen Halt. (Gegen Beda, Bens., Michaelis, Credn. Einl. I. 638 ff., Neudecker Einl. S. 687, zum Theil auch Steinm.) Die andere Ansicht aber, welche hier Heidenchristen bezeichnet findet, „die zu den gläubigen Juden getreten sind" (so Luth. und schon Aug., Cassiod., dann Osiand., Wetst., Böhme u. A.) hat auch abgesehen davon, daß ganz un-

rtiges in Wechselbeziehung gesetzt wäre, indem eben die,
welchen die Juden zerstreut leben, wieder als Fremdlinge
ssen bezeichnet wären, vor Allem dies gegen sich, daß da-
ne Anschauung über das Verhältniß der Heidenchristen zu
Judenchristen ausgesprochen wäre, der die 2, 4—10 darge-
Anschauung von der Vollendung der alttest. Volksgemeinde
: neutest. Glaubensgemeinde und der Vollberechtigung der
nchristen im Reiche Gottes ebenso wenig wie Eph. 2, 19 f.;
11, 17 entspricht. Müssen wir es demnach ablehnen, daß
ser irgendwie als παρεπ. im Verhältniß zur διασπ. bezeich-
ꝛyn können, so bleibt noch möglich διασπορᾶς als Gen.
: oder als Gen. appos. zu παρεπ. zu fassen. Im ersteren
könnte dann allerdings nur, wie man auch παρεπ. verstehen
der gläubig gewordene Theil der jüdischen Diaspora ge-
seyn; es müßte aber dann an dieser Bedeutung auch den
a Brief hindurch festgehalten werden. Im anderen Falle
Gen. app. aber ist die Beziehung der Worte auf juden-
iche Leser nur dann erwiesen, wenn die in διασπορα Πόντου
thaltene geographische Beziehung (de Wette) oder die enge
ndung von παρεπ. und διασπ. überhaupt (Huth.) auch dem
: einen nationalen Sinn aufnöthigt. Das ist aber keines-
der Fall; denn was sollte es, zumal bei der engen Verbin-
von ἐκλεκτοῖς mit παρεπ. (addita vox ἐκλ. causam hujus
ιδημίας denotat Steinmeyer), Ungehöriges haben zu sagen:
erwählten Erdenpilgern, welche die Zerstreuung in Pontus
achen"? Πόντου gehört, wie Wiesel. bemerkt, doch nur zu
., und dieses ist als concretum zu fassen. Und gegen de
's und Huther's nationale Auffassung des παρεπ. spricht,
uch schon Wiesel., Brückn. u. A. erinnert haben, die leere
danz, wenn auch nicht völlige Tautologie des παρεπ. neben
. Hindert aber die Verbindung von παρεπ. διασπ. die meta-
sche Bedeutung von παρεπ. nicht, so spricht die gleich im
nden dargelegte Grundanschauung des Verf., der zufolge
hristen ihr Erbe und darum auch ihre Heimath im Himmel
1, 4. 5. 7. 8. 9. 13, entschieden dafür. „Und diese Aus-
g ist um so mehr vorzuziehen, als nicht nur diese Idee,
rn dasselbe Bild 1, 17; 2, 11 und an der letzten Stelle
derselbe Ausdruck παρεπ. in dem von uns angenommenen

Sinne vorkommt; denn der Verf. ist unstreitig sein bester Ausleger" (Wiesel. S. 562). Und wie dies in Ansehung des παρεπ. gilt, so auch in Ansehung des διασπ. bei der von uns angenommenen Uebertragung auf das neutest. Israel: denn wenn auch der Ausdruck διασπ. nicht weiter in deutlicher Beziehung auf die Glaubensgemeinde des N. B. vorkommt, so wird sich doch gleich V. 2 und weiterhin namentlich 2, 4—10 zeigen, daß es eine Grundanschauung des Verf. ist, die neutest. Glaubensgemeinde als das Gegenbild und die Vollendung der altest. Volksgemeinde zu betrachten. Gibt man aber vollends die durchgehende Beziehung unseres Briefes auf ehemalige Heiden zu, wie de Wette u. Huth. thun, so können die Leser in der Zuschrift auch nicht als Judenchristen angeredet seyn: da einerseits eine solche denominatio a parte potiori (de Wette), bei der die Heidenchristen gar nicht zählen, weder in der Anschauung des Verf., wie eben bemerkt (vgl. 2, 10), noch geschichtlich bei dem Ueberwiegen der Heidenchristen einen Grund hat, und da andererseits gar nicht einzusehen ist, wie der Gesammtausdruck: „die außerhalb der Heimath unter den Heiden zerstreut lebenden Juden" eine symbolische Bezeichnung der außerhalb Jerusalems wohnenden Christen seyn soll (Huth.); denn Mittelpunkt zwar, aber doch nicht Heimath kann für dieselben Jerusalem seyn; und wenn beides, worin läge das Symbolische? Was Huth. gegen unsere Erklärung einwendet, daß διασπορά an sich nicht die christliche Kirche bezeichnen kann, trifft darum nicht zu, weil die Leser bereits zuvor durch ἐκλ. παρεπ. als Christen bezeichnet sind und mit διασπ. Πόντου τλ. nur von anderen Christen unterschieden werden. So finden wir also, um unser Ergebniß zusammenzufassen, in der Zuschrift die Leser weder ausdrücklich als Judenchristen, noch auch als Heidenchristen oder Proselyten, sondern nur überhaupt als Christen bezeichnet, die als solche das in den genannten Ländern zerstreut lebende Volk Gottes ausmachen, welches seiner Erwählung zufolge in der Welt fremd geworden ist, dafür aber im Himmel sein Erbe und seine Heimath hat, der es zupilgert*). Daß aber

*) Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ nennen sich die Christengemeinden daselbst b. Eus. h. e. V, 1.

Heidenchristen jedenfalls vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, gemeint sind, wird uns der Inhalt des Briefes lehren. — Im Vergleiche mit Jak. 1, 1 zeigt sich hier ein Fortschritt, so fern die nationale Bedeutung von διασπορά abgestreift ist, ohne daß deswegen dem Volke Israel sein bleibender heilsgeschichtlicher Beruf abgesprochen wäre. — Für die bildliche Bezeichnung παρεπιδ., hervorgerufen durch die in διασπ. enthaltene Hinweisung auf die irdische Heimath, die aber nicht ihre wahre Heimath ist, ist außer Hebr. 11, 13 und der oben a. St. der Sache nach noch an 2 Cor. 5, 6; Col. 3, 1; Phil. 3, 20; Hebr. 10, 34; 13, 14, für διασπ. an Joh. 11, 52 zu erinnern. Uebereinstimmend fassen die Stelle: Gerh., Calov, Hänlein, Pott, Eichh., Schott, Guer., Steig., Neand., Mayerh., Chr. F. Schmid, A. Maier, namentlich Brückn., Wiesel. — Steinm. sucht diese Auffassung mit der = Proselyten zu vereinigen, was nicht angeht.

Πόντου τλ. Unter Asia ist hier das proconsularische, Asia propria, d. i. Mysien, Lydien, Carien nebst Phrygien (noch enger, ohne Phrygien: Apgsch. 2, 9; 16, 6) zu verstehen, also nicht Asia cis Taurum, das außer den genannten noch andere Länder umfaßt (vgl. Win. RWB. unter Asia u. Wiesel. a. a. O. S. 33 f.) — Das Schreiben ergeht also in den Bereich der paulinischen Heilspredigt vgl. Apgsch. 16, 6; 18, 19. 23; 19, 1. 10; 20, 6. 17 ff. Mehr noch sagen uns die in diese Gegenden gerichteten paulin. Briefe an die Galater, Epheser, Colosser, an Philemon (die beiden Timotheusbriefe) und dann die apokalyptischen Sendschreiben. Nur für Pontus, Kappadocien (Apgsch. 2, 9 genannt) und Bithynien (Apgsch. 16, 7) finden wir im N. T. keine weiteren Spuren von der Gründung der Kirche daselbst. Kappadocien lag dem Apostel Paulus auf seinem Wege von Antiochia aus nach Galatien Apgsch. 18, 23 auf dem Wege. Für die Art der weiteren Verbreitung des Evangeliums von den Städten aus ist Apgsch. 13, 49 sowie 19, 10 zu beachten. Von Asia mit dem Hauptsitze zu Ephesus aus konnte es sich leicht nach Bithynien, von Lykaonien und Galatien aus nach Pontus und Kappadocien verbreiten. Juden gab es in allen diesen Ländern. Vgl. in ethnographischer Beziehung Win. RWB., auch Thiersch ap. K. S. 203 f., Steig. S. 10 ff. Was die Ordnung der Aufzählung dieser Länder anlangt, so ist Pontus als Anfangspunkt auffallend;

von da geschieht die Aufzählung in südlicher Richtung, springt dann westwärts nach Asia und nennt zuletzt das nordöstlich an Asia anstoßende Bithynien. Sie ist charakteristisch für einen Palästinenser, für Babylon als Abfassungsort (so Beng., Wiesel. u. A.) wüßte ich nicht, was sie beweisen sollte: denn Kappadocien konnte in diesem Falle mindestens ebenso gut voranstehen, und nicht Bithynien, sondern Asia würde in der Richtung von Osten zuletzt genannt seyn (vgl. Brückn. S. 93). Der geschichtlichen Verbreitung des Christenthums nach gehören die drei zuerst genannten und dann die beiden letztgenannten Länder zusammen. — (Ueber die Weglassung des Artik. vor ἐκλ. παρεπ., die in Ueberschriften gewöhnlich ist, vgl. Win. 5. A. S. 129. Anm. ** 6. A. S. 103. Anm. 4.)

V. 2. „Nach der Vorherversehung Gottes des Vaters, in der Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi. Gnade euch und Friede die Fülle."

Erwählte Erdenpilger hat der Verf. V. 1 seine in Pontus u. s. w. zerstreuten Leser genannt; an ἐκλεκτοῖς schließen sich nun die präpositionalen Bestimmungen V. 2 an. Sie sind ἐκλ. παρεπ. κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός = zufolge der Vorherversehung Gottes, als in welcher der Grund und die Norm ihrer Erwählung liegt (vgl. Huth.) — ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, als worin dieselbe sich an ihnen vollzogen hat — εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμ. αἵμ. 'I. X. als der Bestimmung, wofür sich dieselbe an ihnen vollzogen hat. Verfehlt ist es (vgl. zu V. 1 Anf.) κατὰ προγν. über ἐκλεκτ. hinweg auf ἀπόστ. zurückzubeziehen (so Hesych., Cyrill., Oek., zuletzt Kahnis Lehre v. Abdm. S. 65; wogegen schon Gerh., Steig.). — Die richtige Auslegung von πρόγνωσις ist mit der von ἐκλεκτ. gegeben (V. 1): denn geht dieses nicht auf die Einzelnen als solche, dann auch die ihr zu Grunde liegende πρόγν. nicht. In Christo (dem προεγνωσμένος ἀπὸ καταβ. κόσμου 1, 20) sind sie wie ἐκλεκτοί, so auch προεγνωσμένοι. Demnach ist πρόγνωσις nicht ein Vorherwissen über die Einzelnen und deren Verhalten als Grund der Erwählung (dagegen οὐκ ἐξ ἔργων vgl. Tit. 3, 5; Jak. 1, 18 u. a.), überhaupt nicht ein bloßes Vorherwissen (vgl. 1, 20), sondern: complectitur etiam voluntatem et amorem (Beng.), ein Zuvorerkennen, das den Begriff der Zuwendung des Erkennenden und der Aneignung des

nnten in sich schließt. Eligendos facit Deus, non invenit
g.) — „das Gemeinschaftsverhältniß zu ihm, in welchem er sie
aneignet, schafft er selbst, indem er sie sich aneignet" (Hofm.
riftb. I. 225—230, u. 229 namentl. über das Verhältniß von
ρισμός u. πρόγνωσις). Vgl. Röm. 8, 28—30. — Θεοῦ πατρός,
ι πνεύματος, zuletzt 'Ι. Χριστοῦ: Mysterium Trinitatis et
onomia salutis nostrae (diese zunächst) innuitur hoc versu
ue adeo summâ epistolae (Beng.). Decreto aeterno mu-
(Beng.) sind somit die Leser als ἐκλ. παρεπίδημοι V. 1.
'Εν ἁγιασμῷ πνεύματος nicht final für εἰς (de Wette u. A.),
t instrumental (Huth.), auch nicht Bezeichnung der Sphäre
ückn.), sondern eben dessen, worin ihre Erwählung sich voll-
n hat: sie sind ἐκλεκτοί, indem sie von dem h. Geiste aus
Welt, der abtrünnigen, sündenbefleckten (vgl. das folgende
ὑπακ. καὶ ῥαντ.) ausgesondert und mit Gott „zusammen-
lossen" sind, dem Heiligen (1, 16), „weil schlechthin Beson-
n, welcher im Gegensatze zur Welt, der er nicht angehört,
in seiner Ueberweltlichkeit der Eigene, sein selbst Seyende"
fm. Schriftb. I. 78 ff., II. 273), in sich Einige und Harmo-
e ist. Christi Thun heißt ἁγιάζειν, so fern es diesen Zu-
menschluß des Menschen mit Gott dem Heiligen objektiv her-
t, er selbst ist unser ἁγιασμός, wir in ihm ἡγιασμένοι; des
stes Thun an uns aber ist ἁγιάζειν, so fern es die in Christo
Menschheit wiedergewonnene Gemeinschaft an den Einzelnen
virklicht. Diese als ἁγιασμ. bezeichnete Wirkung des Geistes
dann weiter die fortgehende That der Heiligung (1, 16;
n. 6, 19. 22) zur nothwendigen Folge. Daß die Leser er-
lte Fremdlinge sind, hat nicht zunächst in dieser fortgehenden
t der Heiligung, sondern in der einmaligen primitiven That
ἁγιασμός des Geistes seinen Bestand und Erweis. Nach
inmeyer bezöge sich die προγν. Θεοῦ auf ἐκλ., der ἁγιασμ.
auf παρεπ. Qui Dei acceperunt spiritum . . . peregri-
tur in mundo. Aber da eine grammatisch getrennte Be-
ung nicht möglich ist, so dürfte unsere Erklärung, welche bei
Beziehung auf ἐκλ. bleibt, wohl die richtige seyn. Ueber-
timmend mit uns fassen ἁγ. πνεύμ. Calv. = vocatio effi-
, Beng. = vocationis evangelicae successus. Sancti-
tio criterium electionis, sagt der Letztere. Ebenso Olsh.

Harl. auf 1 Theſſ. 4, 7; 2 Theſſ. 2, 13 verweiſend. (Πνεῦμα ohne Art., weil in dieſer Zuſammenſtellung als nom. prop. gedacht, vgl. 2 Theſſ. 2, 13; 1 Cor. 2, 13).

Die meiſten Schwierigkeiten bieten die letzten Worte: εἰς ὑπακ. καὶ ῥαντ. αἵμ. Ἰ. Χρ. Zum Voraus muß man vermuthen, daß auch dieſe Finalbeſtimmung gleich den anderen Beſtimmungen zu ἐκλεκτ., und weder zu παρεπ. noch zu ἐν ἁγιασμῷ πν. (ſo Steinm. p. 20) gehören werde. Da kann dann εἰς ὑπ. τλ. nur das Ziel ihrer Erwählung, deutlicher: die Art der Gemeinſchaft mit Gott, für welche ſie hienieden erwählt ſind, bezeichnen. Unter der ὑπακοή verſteht man entweder (ſo Luth., Gerh., Beng.) den Glauben ſelbſt als Gehorſam vgl. 1, 14. 22 auch 2, 7; 3, 1, wo ἀπειθεῖν vom Unglauben gebraucht iſt, Röm. 1, 5; 2 Cor. 10, 5, oder (und ſo gewöhnlich, z. B. Pott, de Wette, Huth., Olsh.) den ſittlichen Gehorſam, in welchem der Glaube ſich bewährt, vgl. Röm. 5, 19; 6, 16 u. a.; unter ῥαντισμός aber entweder die Verſöhnung durch das Blut Chriſti (ſo Olsh. u. A.) oder die fortgehende Sündentilgung Joh. 1, 7 (Steig., de Wette). Wieder Andere (Huth., Brückn.) verſtehen unter ὑπακοή den ſittlichen Gehorſam, unter ῥαντισμ. aber mit Beziehung auf 2 Moſ. 24, 8 die Aufnahme in den vermöge des Todes Chriſti geſtifteten Gnadenbund Gottes. Eine ganz neue Erklärung hat zuletzt Steinmeyer gegeben, indem er εἰς ὑπακοὴν τλ. von ἐν ἁγιασμῷ abhängen läßt und erklärt: in obedientiam atque in eam praesertim, ut aspergamini sanguine Christi, h. e. ut vos in mortis Jesû Christi communionem trahi patiamini. Aber dieſe Erklärung ſcheint mir unhaltbar zu ſeyn. Steinm. gewinnt ſie, indem er Num. 19, 9. 13. 20. 21 zu Rathe zieht, wo außer Hebr. 12, 24 das Subſtantiv. ῥαντισμός allein (in der LXX) noch vorkommt. Dort entſpreche ὕδωρ ῥαντισμοῦ dem Ausdrucke מֵי נִדָּה, was nicht nach der gewöhnlichen Annahme Reinigungswaſſer, ſondern gerade umgekehrt Unreinigkeitswaſſer bedeute (aquae impuritate tactae). Da nun jenes Unreinigkeitswaſſer dazu beſtimmt war, die durch Berührung eines Todten unrein Gewordenen in ipsius mortis communionem ita redigere, ut reducerentur inde in munditiem vitae, ſo ergebe ſich hieraus für ῥαντισμός die Bedeutung einer ſolchen aspersio, quae in naturam sparsae aquae trahat atque

virtute ipsius sparsos penitus imbuat, was auf ῥαντισμὸς αἵματος übertragen obigen Sinn gebe. Ganz abgesehen von der Richtigkeit der Erklärung, der zufolge jenes Besprengungswasser in die Gemeinschaft des Todes hineinzieht, ist es jedenfalls ein gewagtes Verfahren wegen des Gebrauchs des Wortes ῥαντισμός in jener Stelle Num. 19 Seitens der LXX diesem Worte, das an sich doch nichts weiter als Besprengung bedeutet, die Bedeutung, welche es in jenem bestimmten Falle haben soll, für immer vindiciren und demnach auf Fälle anderer Art übertragen zu wollen. Was es um Blutbesprengung sey, will nicht aus einer angeblich feststehenden Bedeutung von ῥαντισμός, sondern aus den Stellen erkannt seyn, die von Besprengung überhaupt und dann von Blutbesprengung insbesondere handeln. Da darf man aber nur etwa Hebr. 9, 19, wo von Besprengung des Gesetzbuches, oder V. 21, wo von Blutbesprengung der Hütte und ihrer Geräthe die Rede ist, vergleichen, um zu erkennen, daß von einem Hineinziehen in die Todesgemeinschaft mit dem Blute des Opfers keine Rede seyn kann. Wir verweisen über die Bedeutung der Blutbesprengung auf Hofm. Schriftb. II. S. 150—152. Gegen Steinmeyer's Erklärung spricht dann weiter auch dies, daß der active Begriff des Gehorsams nicht durch den passiven des Besprengtwerdens explicirt werden kann; und wenn κατὰ πρόγν. von ἐκλεκτ. abhängt, und ἐν ἁγιασμῷ nicht von κατα πρόγν. abhängen kann, sondern die gleiche Relation haben muß, so wird dasselbe auch von der Zweckbestimmung εἰς ἁγιασμ. gelten. Zweck der Erwählung sind aber nicht die Leiden der Christen, an welche Steinm. denkt (auch 2, 21 nicht), sondern ist ihre Gemeinschaft mit Gott. — Eben von diesem Gesichtspunkte der Erwählung aus geht es auch nicht an, unter ῥαντ. αἵμ. die fortgehende Reinigung der Gläubigen durch das Blut Christi zu verstehen: es muß darunter nothwendig das dem Christen einmal für immer in seiner Erwählung zugedachte Heilsgut verstanden werden. Ist dem aber so, dann geht es weiter nicht an, unter ὑπακοή die fortgehende That sittlichen Gehorsams zu verstehen: denn ῥαντ. αἵμ. könnte dann nicht zuletzt stehen, da es ja eben der Grund ist, auf dem jener Gehorsam ruht. So wird also ὑπακοή vom Glauben selbst zu verstehen seyn; und in Ansehung des ῥαντ. αἵματος fragt es sich nur noch, ob hier der Tod Christi

als der eines Sündopfers, oder als Gegenbild des Stiftungsopfers 2 Mos. 24, 8 gedacht ist. Im ersteren Falle wäre mit ῥαντισμ. die Zueignung der mit dem Sündopfertode Christi geschehenen Sühnung, im anderen Falle die Zueignung des mit seinem Tode hergestellten neuen Verhältnisses, der Eintritt in die neue διαθήκη bezeichnet. Zu Gunsten der letzteren Annahme wird behauptet (vgl. Huth., Brückn.), daß es sich an u. St. um eine Blutbesprengung von Personen handle, und daß diese nur bei dem sinaitischen Stiftungsopfer stattfand, und daß ferner der Ausdruck αἷμα ῥαντισμοῦ, wo ῥαντισμός sich einzig noch findet, Hebr. 12, 24 (vgl. 10, 29) bestimmt auch auf die sinaitische Bundesstiftung zurückweise. Aber Hebr. 10, 22 liegt dem ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδ. πονηρᾶς vgl. V. 19—21; 9, 14 das Vorbild des großen Versöhnopfers zu Grunde, obwohl hier das ἐῤῥαντισμ. auf Personen übertragen ist, und ἀπὸ beweist, daß es sich hier um Reinigung und Befreiung von Schuldbewußtseyn handelt. Wir werden also nicht sagen dürfen, überall wo von einer Besprengung von Personen mit Blut geredet sey, liege das Vorbild des sinaitischen Stiftungsopfers zu Grunde, sondern ῥαντίζειν, ῥαντισμός ist sinnbildlicher Ausdruck für Zueignung der Wirkung, auf welche es mit dem Tode dessen abgesehen war, dessen Blut zur Besprengung dient; so daß neutestamentlich der Sinn des Ausdruckes sich verschieden bestimmt, je nachdem Christi Tod als Gegenbild der Schlachtung des Passalamms oder des großen Versöhnopfers oder des sinaitischen Stiftungsopfers gedacht ist. Aber an u. St weist nun der Zusammenhang mit V. 1, wo die Leser als διασπορά in gegenbildlicher Beziehung zu dem Volke Israel angeredet sind, ferner die den ganzen Brief im Zusammenhange mit 5, 12 durchdringende Anschauung, daß sie das wahre Israel Gottes sind (vgl. 1, 4. 10—12. 13 ff.; 2, 10 u. a.), namentlich aber der Begriff der Erwählung (Brückn.) auf die gegenbildliche Beziehung unserer Stelle zu 2 Mos. 24, 8 hin. Diese Beziehung reicht aber weiter, als von der Auslegung bisher anerkannt worden ist, nicht bloß auf den Ausdruck ῥαντισμὸν αἵμ. Ἰ. Χριστοῦ, sondern auch auf εἰς ὑπακοήν, und die eigenthümliche Fassung des Gedankens u. St. wird sich gerade aus dieser Rückbeziehung erklären. Dem Gesetzesgehorsam, den (2 Mos. 24, 5—8) Israel gelobt, entspricht

Gehorsam, welchen die Gemeinde des N. B., indem sie glaubt,
, und der auf das Gelübde des Gehorsams hin geschehenen
rengung des Volkes Israel mit dem Blute des Bundes,
welche es zum Volke Gottes geweiht wird, entspricht die
rengung der neutest. Gemeinde mit dem Bundesblute ihres
ers Jesu Christi. Beides aber Gehorsam und Besprengung
t wie alttestamentlich, so neutestamentlich zusammen, ist das
itliche Ziel der Erwählung für die Herstellung der diesseiti-
Gottesgemeinschaft, deshalb auch unter ein εἰς an u. St.
t. „Glaubst du, so bist du besprenget" Luth. Somit sagt
Verf. seinen Lesern: in ihrer Erwählung sey zum Vollzuge
nmen, wovon das am Sinai hergestellte Verhältniß nur ein
ild gewesen, mit anderen Worten: sie seyen das rechte geist-
Israel, bei dem an die Stelle des äußerlichen Gesetzesgehor-
der innere Gehorsam des Glaubens, an die Stelle der leib-
i Besprengung mit dem Blute der geschlachteten Opferthiere
Besprengung der Herzen mit dem Opferblute des wahren
desmittlers getreten sey. „Wie Christus die lebendige Gottes-
ung, das persönliche Gesetz der Gemeinde ist, so ist er auch
Gott dargebrachte Opfer, an welchem die Gemeinde, wenn sie
u diesem Gesetze bekennt, Antheil bekommt, um damit in das
so bedingte Verhältniß zu Gott einzutreten" (Hofm. Weiss.
rf. I. 139). „Dasselbe mittlerisch dargebrachte Leben, durch
n Hingabe Israel gesühnt wurde, ... wurde ihm durch die
rengung mit dem Opferblute zugeeignet, um das entsühnte
zu einem Heiligthum zu weihen: wie denn das auf die
sgemeinde gesprengte Blut nicht Blut der Sühnung, son-
דַּם הַבְּרִית genannt wird." So auch Christi Tod „wie rück-
s Sühnung der Sünde, welche der Verwirklichung des gött-
i Gnadenwillens entgegenstand, so vorwärts Ermöglichung
Zutheilung des göttlichen Heilsgutes" (Ders. Schriftb. II. 305
mit 176). — Es könnte bei der hier gegebenen Erklärung
etwa dies auffallen, daß der Ap., nachdem ἐν ἁγιασμ. πν.
ergegangen, das Ziel der Erwählung erst noch mit εἰς ὑπακ.
ῥαντ. τλ. in dem angegebenen Sinne bestimme. Dagegen
kommt in Betracht, daß ἁγιασμ. als Thun des Geistes
anden seyn will, von welchem die ὑπακοή als Folge zu den-
ist; und durch die ὑπακοή des Glaubens ist der ῥαντισμ.

bedingt; um so mehr aber will dies erwogen seyn, da es sich ja hier zunächst um verschiedene Relationen zu ἐκλεκτοῖς handelt, und εἰς ὑπ. τλ. nicht mit ἐν ἁγιασμ. πν. zu verbinden ist. Mit dieser Bezeichnung der Leser „ist nun auch schon eine Präfiguration des Ideengangs des ganzen Briefes gegeben, der die selige Gewißheit des Heiles ebenso sehr, wie die mit dem empfangenen Gute überkommene Verpflichtung einschärfen will" (Harl.). (Ὑπακοή ist nicht mit αἵματος zu verbinden, aber der Sphäre nach durch das nachfolgende 'I. Χριστοῦ bestimmt. In dem Ausdrucke ῥαντ. αἵμ. ist der Gen. als Objekt. zu fassen vgl. Hebr. 9, 21, de Wette.)

Χάρις ὑμῖν τλ. vgl. zu Röm. 1, 7: die Gnade geht voran und macht dem Frieden Bahn. Ἀπὸ Θεοῦ fehlt hier, und πληθυνθείη (wie Petr. 1, 2; Jud. 2 vgl. Dan. 3, 31 und ebenso die Rabbinen s. b. de Wette) ist im Vergleiche mit den paulin. Briefen mehr. „Ihr habt nun Fried und Gnad, aber noch nicht vollkömmlich" Luth. Plus ultra (Beng.) Multiplicatur Dei gratia, quando πληροφορία de Dei gratia augetur (Gerh.). Die Ableitung kann, wie Brückn. bemerkt, um so leichter fehlen, als es sich nur um Mehrung eines schon Vorhandenen handelt. (Der vorangehende Dativ ἐκλεκτοῖς τλ. hängt bekanntlich nicht von χάρις τλ. ab, wie auch ὑμῖν zeigt, sondern rührt von dem ausgelassenen χαίρειν λέγει her Win. 5. A. S. 658 f.)

§. 2. Der grundlegende Eingang.

(1, 3—12.)*)

In innerlicher Verknüpfung mit der Anrede der Leser als der zur vollkommenen Gottesgemeinschaft erkornen Erdenpilger, beginnt der Verf. mit einer Lobpreisung Gottes für das dem Christen geschenkte Heil, an welchem er „zwei Punkte hervorhebt, von welchen aus die erlangte Gnade den Lesern besonders werth und theuer seyn müsse. Der eine Punkt liegt in der Zukunft, der andere in der Vergangenheit" (Harl.). Der erste Punkt richtet den Blick der Leser vorwärts, indem er ihnen die gewisse Hoffnung der einstigen Offenbarung des ihnen zugedachten herr-

*) Winzer Progr. 1843: Annotatt. ad loc. 1 Petr. 1, 3—12 und Ruitenschild Lugd. B. 1825.

chen Heils vorhält, in dessen Besitz sie nach der Leidensanfechtung iefer Zeit, die ja Zubereitung für das schlüßliche Heil sey, einst ohlocken werden V. 3—9. Der andere Punkt, welcher hervorehoben wird, richtet den Blick der Leser rückwärts, indem er nen vorhält, daß sie die Beglückten sind, welchen das im A. unde geweissagte Heil durch die evangelische Heilspredigt wirkch zu Theil geworden, welches Heiles Eintritt für die Prophein einst das Problem ihres Forschens gewesen, dessen Inhalt och jetzt für die Engel ein anziehendes, unergründliches Geheimiß ist V. 9—12. Vorwärts wie rückwärts soll nicht sowohl die Gewißheit, als die wunderbare Größe des ihnen geschenkten Heils argethan werden; ihre Stellung mitten inne zwischen der weentlichen Erfüllung des prophetischen Wortes im A. Bunde und der bevorstehenden schlüßlichen Offenbarung des Heils ihnen als Signatur der Gegenwart vorgehalten werden; damit aber ist die Grundlage gegeben, auf welcher sich der folgende Briefinhalt bewegt, der nun ausführt, welches Verhalten ihnen diese Stellung nach ihren dermaligen Verhältnissen zur Pflicht macht.

V. 3—9. Die Signatur der Heilsgegenwart im Hinblick auf das Ende.

Zunächst V. 3—5. Lobpreis für die lebendige Hoffnung, zu welcher der Christ wiedergeboren ist.

V. 3. „Gebenedeiet sey Gott und der Vater unseres Herrn Jesù Christi". hebt der Verf. an, in wörtlicher Uebereinstimmung mit Eph. 1, 3; 2 Cor. 1, 3 (vgl. Olsh. zu diesen St., Harl. zu Eph. 1, 3). Εὐλογητός im N. T. immer, und im A. fast immer, von Gott gebraucht. Ob preiswürdig oder gepriesen? — Die Ausleger (vgl. namentlich zu Röm. 1, 25) sind getheilter Meinung. Van Hengel (interpr. ep. ad Rom. p. 140 sqq.) bemerkt richtig: das Adj. verb. εὐλογητός bezeichne quod sibi constat, das Part. εὐλογημένος quod aliunde pendet, und beruft sich auf Philo, der εὐλογητός mit εὐλογίας ἄξιος erklärt. Aber darum wird man doch den Gebrauch des Wortes nicht auf die Bedeutung: preiswürdig beschränken dürfen. Eben weil εὐλογητός im N. T. constantes Prädicat Gottes ist, während εὐλογημένος in Beziehung auf Menschen gebraucht ist, wird es die Bedeutung gepriesen mit umfassen; und daß es an u. St. so gemeint ist, lehrt die Ana-

logie der Briefe, die mit wirklichen Dankeserhebungen gegen Gott beginnen, die Rücksicht auf das Hebräische, dessen Uebersetzung εὐλογητὸς ὁ ϑεός seyn will, und der Umstand, daß „gepriesen sey“ ein viel passenderer Ausdruck der Herzenserhebung des Ap. ist, als „preiswürdig ist“. Vgl. Harl. a. a. O. — Ὁ ϑεὸς steht für sich; mit καὶ πατὴρ κτλ. tritt zu der allgemeinen Beziehung des Dankes noch die besondere hinzu, von welcher die Lobpreisung hervorgerufen ist (vgl. ebendas.). Der Gepriesene ist der Vater Dessen, durch den uns die V. 3 ff. genannten Heilsgüter zu Theil geworden sind.

V. 3. „Er, der nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi.“

Vom Heile der Gegenwart aus richtet der Ap. sofort seinen und seiner Leser Blick auf das Heil der Zukunft, das in jenem teleologisch beschlossen und gegeben ist. Die ἐλπὶς ζῶσα ist hier der Gegenstand seiner Lobpreisung, wie nachher V. 13 ff. das τελείως ἐλπίσατε κτλ. das Thema seiner Ermahnung. Es ist der Druck der Gegenwart, welcher den Blick auf die Zukunft hinrichtet. Ἀναγεννήσας wird auch hier nicht anders als 1, 23 (2, 2) und wo sonst im N. T. zwar nicht dasselbe Wort, das nur hier sich findet, aber derselbe Begriff vorkommt, zu fassen seyn (vgl. Jak. 1, 18; Joh. 1, 13; 3, 3; 1 Joh. 2, 29; 3, 9 u. a. 1 Cor. 4, 15; Philem. 10; Tit. 3, 5; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 4, 24; Col. 3, 10). Es ist Bezeichnung jener Gnadenthat, in welcher Gott durch Wirkung seines Geistes (1, 2) mittelst des Wortes (1, 23) auf Grund der durch Christum hergestellten Gemeinschaft (1, 2. 18 ff.; 2, 24; 3, 18 ff.) ein neues Leben aus sich selbst (1, 23) dem Menschen mittheilt, das im Glauben angeeignet (1, 21; 2, 7 u. a.) den neuen Menschen schafft (3, 4), dessen Ausgestaltung in der ihm eingeborenen Kraft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung (1, 5—9) fortan die Aufgabe des Christen ist (1, 13 ff.). Gegenüber dem Leben dieser Geburt erscheint das Leben der ersten als kein (Röm. 6, 13; Eph. 2, 5; Col. 2, 13), oder wie hier als ein Scheinleben, weil ein Leben ohne Gott (Eph. 2, 12) und darum ohne Hoffnung, das der Erneuerung in seiner innersten Wurzel bedarf. Vgl. damit die petrinischen Reden der Apgsch. in denen der Ap. Veranlassung hat,

die Bedingungen der Heilsaneignung auseinanderzusetzen, Schmid bibl. Theol. II. 197 ff. Man wendet gegen diese Auffassung ein, daß als Mittel dieser Wiedergeburt nicht die ἀνάστασις 'I. Xρ. betrachtet werden könne, und daß es auch nicht angehe, δι' ἀναστ. 'I. Xρ. lediglich mit ζῶσαν zu verbinden (vgl. Huth., Steinm.). Beides ist richtig; aber damit ist jene Auffassung nicht ausgeschlossen. Der Ap. will weder sagen, daß wir durch die Auferstehung Jesu Christi wiedergeboren sind, noch auch, daß die Hoffnung, zu der wir wiedergeboren sind, vermöge der Auferstehung Christi eine lebendige sey; sondern er hebt an dem Begriffe der Wiedergeburt die besondere Bestimmung mit Nachdruck hervor, daß sie Wiedergeburt zu lebendiger Hoffnung ist, d. h. daß wir als Wiedergeborene zu lebendiger Hoffnung gelangt sind, und sagt mit δι' ἀναστ., wodurch es geschehen sey, daß wir als Wiedergeborene lebendige Hoffnung haben, nämlich durch Christi Auferstehung. Also nicht das ἀναγενν., sondern die ἐλπὶς ζῶσα, zu welcher die Wiedergeburt verholfen hat, ist durch die ἀνάστ. 'I. Xρ. vermittelt, vgl. 1, 21; 1 Cor. 15, 12 ff. Diese Verbindung kann, wenn man den prägnanten Charakter des ἀναγενν. εἰς beachtet, nicht auffallen; denn der Sinn ist eigentlich: er hat uns wiedergeboren und damit uns kraft der Auferstehung Jesu Christi zu lebendiger Hoffnung verholfen. Uebrigens würde ich es vorziehen, δι' ἀν. 'I. Xρ. mit Beng., Steig., de Wette, Olsh. nur mit ζῶσαν zu verbinden (= zu einer Hoffnung, welche eine lebendige ist durch die Auferstehung J. Chr.), obwohl diese Trennung des ζῶσαν von ἐλπίδα hart ist, als mit Huth., Steinm. den Begriff des ἀναγεννήσας enge mit εἰς ἐλπ. ζ. zu verbinden und bis dahin abzuschwächen, daß nichts weiter bleibt, als eine Erweckung aus dem Zustande der Hoffnungslosigkeit zu einem Leben der Hoffnung: denn das ist weder der neutest. noch der petrinische Begriff (1, 23) von ἀναγεννᾶν; auch drückt sich weder die Schrift noch der Ap. sonst ähnlich über den Zusammenhang des Glaubens und der Hoffnung mit der Auferstehung des Herrn aus, vgl. 1, 21; Apgsch. 2, 32—36; 3, 13 ff.; 10, 40—43; dann auch 17, 31 (πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτόν) Röm. 6, 9 ff.; 8, 10; Col, 2, 13; Eph. 2, 5 u. 1, 19. 20; 1 Cor. 15, 14; 2 Tim. 1, 10. Nirgends lesen wir, daß Gott mittelst der Auferstehung in den Herzen der Gläubigen die Hoff-

nung geschaffen habe, sondern daß wir es der Auferstehung Christi zu danken haben, daß es eine lebendige Hoffnung gibt, und wir demnach in der Wiedergeburt zu einer solchen gelangen können. — Zu κατὰ τὸ πολὺ τλ. bemerkt Beng. kurz und treffend: fueramus miseri; Calv.: nullis nostris meritis vgl. Eph. 2, 4; 1, 7; Tit. 3, 5. Durch δι' ἀνάστ. 'Ι. Χρ. ist auch der Begriff der ἐλπὶς ζῶσα bestimmt. Ex resurrectione Christi efflorescit Beng. In Ihm dem Lebendigen hat sie ihren Grund und Inhalt, und durch Ihn den Lebendigen hat und gibt sie eine Kraft des Lebens, vgl. 1 Cor. 15, 13. 20—22. Aehnlich λόγος ζῶν 1, 23. λίϑος ζῶν 2, 4. 5, vgl. Hebr. 10, 20 ὁδὸς ζῶσα Joh. 4, 10 ὕδωρ ζ. Joh. 6, 51 ὁ ἄρτος ὁ ζ. — Ueber das Hervortreten der Hoffnung (vgl. noch 1, 13. 21; 3, 15; 4, 13; 5, 4. 10) bemerkt Schmid a. a. O. (II. S. 203. 205) mit Recht: „Wenn man sagt, Paulus sey der Apostel des Glaubens, Johannes der Apostel der Liebe, und Petrus der Apostel der Hoffnung, so ist damit nichts Entscheidendes ausgesagt; aber allerdings ist bei Petrus mit besonderem Nachdruck die Hoffnung in den Vordergrund gestellt, so jedoch, daß sie sich auf den Glauben stützt und daß mit ihr die Liebe verbunden ist."

V. 4. „Zu einem unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das aufbehalten ist im Himmel auf euch."

Bildet eine dem εἰς ἐλπίδα coordinirte, diese nach ihrem Gegenstande erläuternde Bestimmung zu ἀναγενν. Quamdiu peregrinamur, habemus spem vivam: finita peregrinatione ζῶσα ἐλπὶς fit κληρονομία τῆς ἐπαγγελίας (Steinm.). Mit κληρονομία (vgl. 3, 7. 9) ist „die ganze Fülle der unsichtbaren Güter" (Olsh.) bezeichnet, auf welche der Christ als Kind Gottes (ἀναγενν. V. 3) Anwartschaft hat, vgl. Gal. 4, 7. Dieses Erbe wird näher bald als σωτηρία (V. 5. 9), bald als χάρις, χάρις ζωῆς (1, 13; 3, 7), bald als δόξα (5, 1), ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος (5, 4), ἡ αἰώνιος τοῦ ϑεοῦ δόξα (5, 10) bezeichnet. Der einfachste Ausdruck für das, was der Ap. κληρον. benennt, ist also nach der einen Seite die χάρις ζωῆς mit ihrer δόξα, nach der anderen die σωτηρία ψυχῶν. Diese κληρονομία ist Vollbesitz dessen, was dem Abraham und in ihm allen Gläubigen verheißen war (1 Mos. 12, 3, vgl. Gal. 3, 6 ff.), ein Erbe so viel höher, als das dem Volke Israel mit der Besitznahme Canaans

zugefallene, so viel die Gotteskindschaft der Wiedergeborenen, welche die ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως als Angeld jener κληρονομία bereits empfangen haben, höher ist, als die Gotteskindschaft Israels, vgl. Gal. 3, 18. 29; 1 Cor. 6, 9; Eph. 5, 5; Hebr. 9, 15 u. de Wette z. u. St. — Die Herrlichkeit dieses Erbes sprechen die Beiwörter ἄφθαρτος, ἀμίαντος, ἀμάραντος aus. Sie weisen auf die Bestimmung dieser κληρον. als ζωή und δόξα hin. Und was anderes könnte die κληρον. als Ziel der neuen Geburt (ὁ ἀναγενν. V. 3), wie als Gegenstand der durch Christi Auferstehung dargereichten lebendigen Hoffnung seyn! Ἄφθαρτος heißt sie, weil enthoben der φθορά, welcher das Leben der ersten Geburt unterliegt (vgl. 1, 23); ἀμίαντος unbefleckt, weil verwahrt gegen die Sünde, indem sie Vollendung des in der Wiedergeburt gepflanzten heiligen Lebens, vollkommene, durch die Sünde nicht mehr gestörte Bethätigung des Lebens Christi an den Seinigen ist (vgl. Hebr. 7, 26; Jak. 1, 27); eben darum auch ἀμάραντος (vgl. 1, 24 ἐξηράνθη ὁ χόρτος κτλ.), unverwelklich, immer wie in gleicher Reinheit, so auch in gleicher Schöne und Herrlichkeit strahlend (namentlich an den ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος 5, 4 erinnernd).

Mit τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς (denn so ist zu lesen, vgl. Tischd., de Wette) geht der Verf. nun auf die Leser über, um ihnen zur Stärkung in ihrer Leidensanfechtung (V. 6. 7) zu bezeugen, daß dies Heil ihnen zugedacht, als ein unentreißbares Gut für sie im Himmel aufbehalten sey, und zweitens (V. 5) daß sie für dies Heil hienieden bewahrt werden. **Hereditas servata est; heredes custodiuntur. Neque illa his, neque hi deerunt illi. Corroboratio insignis** (Beng.). **Tot argumenta quot verba!** 1) τετηρημένην .. 2) ἐν οὐρανοῖς .. 3) εἰς ὑμᾶς (Steinm.). Τετηρ. einfach: aufbehalten, aufbewahrt (Joh. 2, 10; 12, 7, vgl. ἀποκειμένη Col. 1, 5), und zwar **ab initio**, πρὸ καταβολῆς κόσμου 1, 20. Ἐν οὐρανοῖς (über den Plur. Win. 5. Anm. S. 202, 6. A. S. 159): **ut sciamus eam esse extra periculum** Calv., vgl. Matth. 6, 20. Εἰς ὑμᾶς = für euch, „an den Dativ anstreifend" (Win. 5. A. S. 473). **Ab initiis ita paravit, ut vos accepturi sitis ... quod vestra causa Deus servat, interire non patietur** (Steinm.). Dieses εἰς ὑμᾶς wird aber durch V. 5. näher bestimmt und bedingt.

V. 5. „Die ihr in der Kraft Gottes bewahret werdet durch den Glauben zu dem Heile, welches bereit ist offenbar zu werden in der letzten Zeit."

Treffend Calvin: Quid juvat, salutem nobis in coelo esse repositam, quum nos in mundo tanquam in turbulento mari jactemur? Quid juvat, salutem nostram statui in tranquillo portu, quum inter mille naufragia jactemur? ... Non ita nos Petrus suspensos relinquit etc. Er sagt ihnen aber, daß sie fortwährend wider jede Gefahr, die sie um das ihnen zugedachte Heil bringen will (Part. Präs.), bewahrt werden (tuendi sensu vgl. zu Phil. 4, 7) ἐν δυνάμει Θεοῦ — διὰ πίστεως: ersteres die stetig wirksame Kraft bezeichnend, in welcher die Bewahrung ihren Grund hat und wurzelt, oder vielleicht besser: von der sie schützend umgeben sind, letzteres das Mittel bezeichnend, durch welches diese Kraft der Bewahrung sich an ihnen bethätigt (vgl. Win. S. 465 **); „Ersteres die alleinige Ursache alles Heils von Seiten Gottes, Letzteres die alleinige Bedingung von Seiten des Menschen" (Harl.) *). Ipse (Deus) facit et faciet plene c. V, 10; 2 Petr. 1, 3 (Beng.) Salus nostra non est instabilis, quia Dei virtute fulcitur. Ergo sicuti fide protegimur, ita fides ipsa suam in Dei virtute stabilitatem habet. Unde non in praesens modo, sed etiam in futurum securitas. (Calv.) Die mächtige Hand Gottes breitet sich von oben schützend über die angefochtenen Erdenpilger, und bringt, im Glauben ergriffen und festgehalten, sie mittelst des Glaubens sicher ans Ziel der ewigen Rettung (5, 10). Die Kraft Gottes ist nicht der heilige Geist, aber sie bethätigt sich in seinen Wirkungen. Zu dem, was hier von der πίστις als Inbegriff aller Heilsbedingung gesagt ist, vgl. V. 7. 8; 2, 6—8;

---

*) Eine neue Erklärung gibt auch hier Steinm. Indem er Gal. 3, 23 vergleicht, erklärt er: sic et Petrus nos intra δύναμιν Θεοῦ custodiri ait, und διὰ πίστεως = πιστεύοντες: ita ut ἡ φρουρά potentiam Dei designet, intra quam fideles serventur, velut sub vetere Testamento lex carcerum (?) instar exstitit, in quibus οἱ ὑπὸ τὸν νόμον ὄντες custodirentur. Aber die Parallele ist ungleichartig. Wie sollten doch δύναμις Θεοῦ und πίστις, in denen doch offenbar die Kraft der Bewahrung liegt, gegenüber dem φρουρεῖσθαι zu bloß passiven Begriffen herabsinken; und διὰ πίστεως, mit dem Passiv. φρουρ. verbunden, kann doch nicht = πιστεύοντες seyn!

1, 21. Sie ist ihm „nicht bloß der Anfang von allem Heil, sondern auch die fortwährende Bedingung unserer künftigen Vollendung 1, 5. 9, und ebendaher die Grundlage des ganzen christlichen Lebens 1, 7" (Schmid).

Εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην κτλ. wird fälschlich dem εἰς κληρονομίαν V. 4 coordinirt und noch zu ἀναγεννήσας V. 3 als drittes Glied gezogen (Calv., Steig., Olsh. u. A.). Man übersieht dabei die bedeutsame Wendung der Rede mit εἰς ὑμᾶς V. 4 „welche ein solches Zurückgehen auf ἀναγ. nicht gestattet; ferner ist εἰς κληρ. mit seinen Prädikaten eine so volle Bezeichnung des Gegenstandes der Hoffnung, daß εἰς σωτηρίαν κτλ. kein Zuwachs wäre, und der Ausdruck σωτηρία entspricht gerade dem φρουρ.; weiter bedarf auch φρουρουμένους einer näheren Bestimmung (vgl. Gal. 3, 23; Phil. 4, 7 u. Huther z. u. St.), und endlich ist es viel schöner, wenn der Verfasser mit εἰς σωτ. als Bestimmung des φρουρ. dem wieder begegnet, was er so eben als das preiswürdige Heil des Christen bezeichnet hat, wie denn auch der Zusatz ἑτοίμην ἀποκ. auf diese Verbindung hinweist. Hauptgrund aber ist das erst Gesagte (so auch Harl.). — Σωτηρία hier, als Ziel des φρουρ., Bezeichnung des vollkommenen Besitzes des hienieden noch der Anfechtung und dem Kampfe ausgesetzten Heils, schlüßliche Rettung, die alle Noth und Gefahr hinter sich hat (vgl. 1, 9: τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν, Fritzsche zum Römerbr. I. S. 43 u. zu Phil. 1, 28; Jak. 1, 21). Zunächst ein negativer Begriff, aber die Bewahrung vor der ἀπώλεια (Phil. 1, 28) ist positiv Zutheilung des Heils, rettende Versetzung in die ζωή (oder die βασιλεία ἐπουρ. 2 Tim. 4, 18); und so positiv ist sie hier gedacht, wie namentlich das ἑτοίμην ἀποκαλ. lehrt. — Ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, vgl. Gal. 3, 23. Ἕτοιμος ist = bereit, fertig, zur Hand, promtus (4, 5); die σωτ. ist ἑτοίμη ἀποκ. so fern sie für ihre Enthüllug keiner Zubereitung mehr bedarf; sie kann also jeden Augenblick offenbar werden; daß sie es sofort auch wirklich wird, ist damit nicht gesagt, dies hängt von den Umständen (ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ) ab. Nicht also daß das Heil der Leser ein gesichertes ist wie V. 4), auch nicht daß es alsbald erscheint, will hier der Verf. zu bedenken haben, sondern daß sie für ein Heil bewahrt werden, das nicht erst beschafft werden muß, sondern bereits (in

Jesu Christo) beschafft ist, und darum sonder Verzug sich offenbaren kann und wird, sowie seine Zeit gekommen ist. So dient der Gedanke dazu, auch nach der Seite des Objekts hin die Leser zu versichern, daß sie zum Heile gelangen werden, und erklärt es sich, warum es nicht auch hier wie 5, 1; Röm. 8, 18; Gal. 3, 23 heißt μέλλουσαν ἀποκαλ. Treffend Steinm.: Paulus simpliciter instantem πίστιν denotat; noster salutem eodem modo promtam, quo Dominus in porabola dixit: ἤδη ἕτοιμα πάντα. — Mit καιρὸς ἔσχατος ist nicht die relativ letzte (in comparatione ad tempora V. T. 1, 20 — so Beng., der unrichtig ἐν καιρῷ mit ἑτοίμ. verbindet), sondern die absolut letzte Zeit gemeint ἐν ἀποκαλ. 'I. Χρ. V. 7; Matth. 24, 3 vgl. Calv. — 'Αποκαλύπτεσθαι frequens verbum in hac epistola 7, 12. 13; 4, 13; 5, 1 (Beng.). Der Ausdruck paßt nur von dem, was als fertig und vorhanden gedacht bloß aus seiner Verhüllung hervorzutreten braucht, und mit diesem Hervortreten sofort sich Allen zu erkennen gibt und in die Augen leuchtet, vgl. van Hengel (interpr. ep. ad Rom. p. 95. 103. 111). — Wie nahe sich der Verf. den καιρ. ἐσχ. denkt, zeigt 4, 7. (Ueber den Inf. bei ἕτοιμος Win. 5. A. S. 374; 6. A. 285 und über den Inf des Aor. insbesondere 5. A. S. 386; 6. A. S. 297. Das ἀποκαλ. als ein schnell vorübergehender in sich abgeschlossener Act gegenüber dem φρουρεῖσθαι).

V. 6—9. Des Christen Freude am Ziele seiner Hoffnung in ihrer Rückwirkung auf die Gegenwart.

Der Abschnitt wird verschieden gefaßt, je nachdem man unter ἀγαλλιᾶσθε V. 6 eine Freude der Leser versteht, die ihrer am Ziele, das V. 5 nennt, wartet, oder eine solche, die sie jetzt schon in der Gewißheit jenes Zieles zu genießen haben. Die erstere Auffassung (bei Oek., Luth., Pott u. A.) hat zuletzt Huth., die letztere (bei der Mehrzahl der Ausleger Calv., Beng., Steig., de Wette, Olsh.) zuletzt Brückn. und Steinm. vertreten. Beide Auffassungen kommen darin überein, daß im Hinblick auf jene Freude das Verständniß der Gegenwart mit ihren Anforderungen an den Glauben (V. 7. 8) eröffnet wird. Den Vorzug verdient die erstere, bei welcher τὸ ἀγαλλιᾶσθε ἀντὶ τοῦ μέλλοντος εἴληπται, wie Theophyl. sagt. Die Entscheidung hängt hauptsächlich von V. 8 ab.

V. 6. „In welcher [Zeit] ihr frohlocket, für eine kleine Zeit jetzt, so es seyn soll, betrübt in mancherlei Anfechtungen."

Bei ἐν ᾧ schon scheidet sich die Auffassung des ἀγαλλ. Wer ἐν ᾧ übersetzt „worüber" (vgl. 4, 4) oder „wobei", und dieses auf V. 5 (so die Meisten) oder auf alles Vorangehende von V. 3 an bezieht, versteht unter ἀγαλλ. die den Lesern fort und fort aus jener Heilsgewißheit schon jetzt quellende Freude. Ergänzt man dagegen zu ἐν ᾧ das vorangehende καιρῷ, so ist an die Freude bei der Offenbarung der σωτηρία (V. 5) zu denken. Für diese Relativverknüpfung kann man sich auf V. 8. 10 berufen (vgl. Huth.). Daß ἀγαλλιᾶσθε hier nicht Imper., sondern Indik. ist, darüber ist man mit Recht einverstanden; aber bei der ersteren Auffassung, welche das ἀγαλλ. von der wirklichen Gegenwart versteht, will der Indik. Lesern gegenüber nicht passen, welche ja eben der Stärkung des Glaubens bedürfen (vgl. dagegen Jak. 1, 2), und man hilft sich daher in der Weise, daß man den Indik. doch indirekt als Ermahnung faßt. Ceterum non tam eos laudat quam hortatur (Calv.). Aber V. 8 kehrt dasselbe ἀγαλλ., und zwar mit dem Zusatze χαρᾷ ἀνεκλ. καὶ δεδοξ. wieder. Mit diesem Zusatze verträgt sich jener insinuirende Ton der Ermahnung nicht. Es klingen diese Worte vielmehr wie eine Verheißung, und nicht wie eine indirekte Ermahnung, deren Beachtung so leichthin bei den Lesern vorausgesetzt werden könnte. Ist dem so, so muß ἀγαλλ. auch V. 6 in diesem Sinne, als eine Verheißung, gefaßt werden. Das Präsens aber, und nicht das Futur., gebraucht der Verf., indem er die Zukunft, von der er redet, als eine nahe bevorstehende, seinem Glauben bereits gegenwärtige, und das Heil, das sie bringt, als ein unumstößlich gewisses, so gut wie schon gegenwärtiges behandelt. Beispiele solchen Gebrauchs s. bei Win. 5. A. S. 307. So will also ἀγαλλ. V. 6, gegenüber der Wartezeit V. 3—5, den καιρὸς ἔσχατος als Zeit des Frohlockens, als Wonnezeit bezeichnen. Denn ἀγαλλ. ist exsultare, frohlocken, eine lebhafte Aeußerung der Freude; ein Ausdruck, der an sich schon für das, was des Christen am Ende wartet, bezeichnender ist, und namentlich wie er V. 8 näher bestimmt ist, nur hierauf gehen kann (vgl. noch z. d. St.).

Mit der Gewißheit dieser Freude beruhigt nun der Verf. seine Leser über die Leidensanfechtung der Gegenwart, die ja,

wie diese Gegenwart selbst, ein kurz Vorübergehendes, und nach göttlichem Ermessen eben dazu geordnet ist, damit ihr Glaube sich bewähre, und so ihnen die volle Herrlichkeit bei der Offenbarung Jesu Christi zuwege bringe (V. 6. 7). Es ist das Leiden die Schule der rechten Freude. „Ich gebe nicht leiblichen Trost (spricht er): es schadet nicht, daß ihr äußerlich müßt Unglück haben; gehet nur frisch hinein.... Also soll man den zeitlichen Trost aufheben und den ewigen dagegen setzen" (Luth.).

Ὀλίγον ἄρτι τλ. Von der Zukunft aus, in die sein Blick versenkt war, schaut der Apostel auf die Gegenwart zurück. Sie ist ihm, gegen jene gehalten, ein verschwindendes Moment. Hat er doch mit ἀγαλλ. die Zukunft schon anticipirt. Ὀλίγον nicht modicum (dagegen ἐν ποικ. πειρ.), sondern wie Luth. „eine kleine Zeit", vgl. 5, 10 und 4, 7. Ἄρτι gehört mit ὀλίγ. zusammen: das ἄρτι selbst ist eben ὀλίγον. Geht ἀγαλλ. nicht auf den ἐσχ. καιρός, so ist ἄρτι jedenfalls entbehrlich; so aber stellt es der mit ἀγαλλ. gemeinten Gegenwart die wirkliche, zeitliche gegenüber. Εἰ δέον (ohne ἐστί vgl. Tischd.) „wenn" nicht „da" (so Calv., Beng.), nämlich nach göttlichem Ermessen, vgl. 3, 17. Neque enim semper nos Deus cruce premit (Flac.). Wie quamdiu necessarium est, herauskommen soll (Steinm.), sehe ich nicht ein. Es dient diese Einschaltung, wie das ὀλίγ. ἄρτι, den Lesern zum Troste wie zur Mahnung. Indirekt liegt darin, was Luth. hervorhebt, daß wir warten sollen, was Gott uns auflegt und zuschickt, und nicht selbst darnach laufen dürfen. Λυπηθέντες Aorist, von dem Standpunkt des ἀγαλλ. aus, für den das λυπηθῆναι der Vergangenheit angehört. Die Bedeutung ist die innerer Betrübniß in Folge äußerer Erfahrung (vgl. de Wette gegen Steig. Hebr. 12, 11). An welche Leidensanfechtungen vornehmlich zu denken sey, lehren uns 2, 12. 15. 18 ff.; 3, 9. 13 ff.; 4, 4. 12 ff.; 5, 8—10: nämlich an solche, welche die Leser als Christen zu erdulden haben. Zu ἐν ποικ. πειρ. vgl. Jak. 1, 2. Πειρασμοί heißen die Leidensanfechtungen, so fern sie den Glauben auf die Probe stellen und zum Vorschein bringen, was im Inneren ist. Ποικίλ. non unam tentationem ponit, sed plures, neque unum tantum genus, sed diversa (Calv.). Warum, darüber zu Jak. a. a. O. Ἐν zunächst „in" vom Zustande, eben damit auch „durch". Zum Ganzen Luth.:

llso fasset St. Petrus den Glauben, die Hoffnung und das
lige Kreuz zusammen: denn eines folget aus dem anderen."

V. 7. „... auf daß die Erprobung eures Glaubens, kost-
rer als Gold, das vergänglich ist, durch das Feuer aber er-
bt wird, erfunden werde zu Lob und Herrlichkeit und Ehre
der Offenbarung Jesu Christi."

Nimmt schon das ὀλίγον ἄρτι, wie das εἰ δέον dem Schmerze
: Leidensprüfung den Stachel, um wie viel mehr die Erwägung
: Absicht des λυπηθῆναι, das ja nicht vom Ziele jener Freude ab,
ndern eben dazu hinführen will. Vgl. zu u. St. Jak. 1, 2 ff.
och unterscheidet sich der Gedanke u. St. dadurch, daß hier
ht das Leiden selbst als Gegenstand der Freude benannt, son-
rn das Verhältniß der Leidensanfechtungen zu der ihres ewigen
iles gewissen Freude des Christen dargestellt wird. Selbst wenn
m ἀγαλλ. von der wirklichen Gegenwart versteht, will der
). nicht die πειρασμούς als Quelle der Freude bezeichnen,
ndern sagt vielmehr: die Leser sollen sich in ihrer Freude über
: ihnen gewisse σωτηρία durch das Leid der Gegenwart, das
zur Zubereitung für jenes Heil diene, nicht beirren lassen
egen Steinm.). Damit würde das εἰ δέον, ὀλίγον ἄρτι, was
ch offenbare Trostworte sind, sich nicht vertragen, und es würde
cht heißen λυπηθέντες, sondern eine andere Construction (vgl.
k. 1, 2 und 4, 13 u. Br.) gewählt seyn. — Der Sinn der
telle im Ganzen ist klar: die Leidensprüfung soll ihnen zur
ewährung des Glaubens und somit zu ihrer einstigen Ver-
rrlichung dienen. Die Auffassung im Einzelnen ist schwierig.
e Wette und ähnlich die Meisten (Steig., Huth.) erklären:
sey Zweck des λυπηθῆναι, daß der in den mancherlei Prü-
ngen bewährte Glaube der Leser kostbarer erfunden werde, als
old, welches vergänglich ist, und doch durch Feuer bewähret wird,
nen zu Lob, Ehre und Herrlichkeit bei der Offenbarung Jesu
hristi. Allein schon Wolf, Pott, zuletzt Steinm. haben erkannt,
ß πολυτιμότερον (denn so ist zu lesen, vgl. Tischd.) nicht als
rädikat zu εὑρεθῇ gehören kann, sondern εἰς ἔπαινον mit εὑρεθ.
verbinden ist. Schon die Stellung von εὑρεθ. spricht für
ese Verbindung, und ebenso die Sache selbst. Denn was sollte
ch τοῦ ἀπολλυμένου, wenn die Kostbarkeit des Glaubens, wie
in der Leidenserprobung sich herausstellt, durch den Vergleich

mit dem Golde sollte anschaulich gemacht werden? Und müßte es nicht vielmehr heißen: δεδοκιμασμένου, wenn der bewährte Glaube mit dem Golde verglichen werden sollte? Und überhaupt — bedarf es erst der Leidensbewährung, um an den Tag zu bringen, daß der Glaube kostbarer, als vergängliches Gold, sey? Πολυτιμότερον kann also nur Apposition zu τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως seyn, und als solche nur etwas sich von selbst Verstehendes aussprechen wollen, um dadurch den Hauptsatz ἵνα τὸ δοκ. ὑμ. τῆς πίστ. εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον zu erläutern. Der Sinn kann demnach nur der seyn, daß, wenn Gold, das doch vergänglich ist, gleichwohl trotz seiner Vergänglichkeit durch das verzehrende Element des Feuers sich erproben läßt, ohne zu Grunde zu gehen, vielmehr von dem unvergänglichen Glauben eine solche Bewährung gefordert und erwartet werden kann. Das nachdrücklich hervorgehobene Beiwort τοῦ ἀπολλ. besagt somit, worin der Glaube kostbarer ist, ja eigentlich mit dem Golde gar nicht verglichen werden kann; das διὰ πυρὸς δὲ δοκιμ. aber sagt aus, worin er sich eben um seiner Unvergänglichkeit willen vom Golde nicht übertreffen lassen darf, und die ganze Apposition dient also dazu, das ἵνα εὑρεθῇ zu motiviren. Ist dies richtig, dann kann δοκίμιον hier nicht Prüfungsmittel bedeuten (denn die Leiden als Prüfungsmittel des Glaubens könnten nur mit dem Feuer als Prüfungsmittel des Goldes in Vergleich gebracht werden); aber δοκίμιον kann auch nicht Bewährung in dem Sinne seyn, daß sich übersetzen ließe: euer bewährter Glaube. Der Glaube ist ja eben der Apposition zufolge als noch nicht bewährt, aber der Prüfung behufs der Bewährung ausgesetzt zu denken; dem χρυσίον διὰ πυρὸς δοκιμαζόμενον kann nur die πίστις ἐν ποικ. πειρ. δοκιμαζομένη gegenüber gestellt werden. Δοκίμιον wird demnach = Prüfung, Erprobung seyn, und πολυτιμότερον schließt sich als Apposition an τὸ δοκ. ὑμ. τῆς πίστεως in freierer Weise an, da es nicht eigentlich das δοκ. τῆς πίστεως, sondern die πίστις δοκιμαζομένη ist, welche mit dem Golde verglichen werden soll. Steinm. zwar hat versucht, die Beziehung auf δοκίμιον (probatio) stricte festzuhalten, indem er vor χρυσίου: ἢ τὸ δοκίμιον ergänzt. Die Prüfung des Glaubens sey kostbarer als die Prüfung des Goldes, soll dann der Gedanke seyn; und er erläutert diesen Gedanken: „ita ut, si quidem ignis virtus

aurum probantis in dubium vocari possit, πειρασμοί tamen certissima et egregia δοκίμια τῆς πίστεως exstare doceantur.“ Und das sollte πολυτιμότερον heißen? Unmöglich. Und welchen Sinn hätte das ἀπολλ. und διὰ πυρὸς δοκιμαζ. und ihre Gegenüberstellung? Steinm. erklärt: „ut probatio fidei vestrae, quae longe antecellit probationem auri caduci — cujus δοκίμιον ignis exstat — inveniatur in“ etc.; seine Erklärung beseitigt also den offenbaren Gegensatz von ἀπολλ. und διὰ πυρ. δοκιμ., macht διὰ πυρὸς δὲ δοκιμ. zu einer beiläufigen Erläuterung des δοκίμιον und läßt dem ἀπολλ. im Grunde gar keine weitere Bedeutung. Wir werden es demnach bei der gegebenen Erklärung belassen dürfen. — Ὑμῶν hier wie 3, 16 u. a. ohne Nachdruck voran (vgl. de Wette). Worin die Bewährung des Glaubens besteht, darüber vgl. Jak. 1, 3. 4. 12 (Röm. 5, 3—5), nämlich in der ὑπομονή, deren Frucht die sittliche Vollendung für die ζωή ist. Der Ausdruck πολύτιμος auch Mtth. 13, 46; Joh. 12, 3. Zu τοῦ ἀπολλ. vgl. in Betreff des nachdrücklichen Artikels = „als Gold, das da vergänglich ist“, Win. 5. A. S. 159; 6. A. S. 126; Joh. 6, 27. Bei δοκιμαζ. ist dem Zusammenhang nach nicht zunächst an die Läuterung, sondern an die Bewährung zu denken, die freilich in Ansehung des Glaubens nicht ohne Läuterung denkbar ist (vgl. Calv.). Zu dem Bilde finden sich die Belege aus Profanscribenten bei Wetst., Raph. annott. Polyb. p. 700, Pott u. A.; zunächst sind Prov. 17, 3; 27, 21; Jer. 9, 7; Sach. 13, 9; Mal. 3, 2. 3; Weish. 3, 5. 6; Sir. 2, 5; Apok. 3, 18 zu vergleichen. Εὑρίσκεσθαι εἰς ähnlich Röm. 7, 10. Die Erprobung soll sich herausstellen als eine solche, welche gedient hat εἰς ἔπαινον τλ., vgl. zu εὑρίσκεσθαι 2 Petr. 3, 14. Εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν zu lesen (Tischd.). Der gemeinsame Begriff ist der der Anerkennung, welcher durch ἔπαινος als Belobung, richterlicher Lobspruch (2, 14; Röm. 2, 29; 1 Cor. 4, 5, vgl. mit Mtth. 25, 34), durch δόξα als Zutheilung des Besitzes der Herrlichkeit (5, 1. 10), durch τιμή als die hieraus hervorgehende Werthhaltung und persönliche Auszeichnung = honor (3, 7) näher bestimmt wird (vgl. zu δόξα und τιμή wie hier verbunden Röm. 2, 7. 10). Ἐν ἀποκαλ. Ἰ. Χρ., d. i. wenn Er, der seit dem Tage seiner Himmelfahrt der Sichtbarkeit Entrückte (woran V. 8 anschließt), aber dem Glauben stets Gegenwärtige

(2, 4), aus seiner himmlischen Verhüllung wieder hervortritt, so daß ihn Aller Augen schauen werden (1, 13; 4, 13). Dies der große Tag, der alle Hoffnungen des Christen erfüllt, das Endziel, auf das der erste wie zweite Brief die Blicke der Leser hinrichtet: denn in und mit der Offenbarung des Herrn ἀποκαλύπτεται ἡ σωτηρία 1, 5, ἡ χάρις 1, 13, ἡ δόξα 5, 1. 10, womit Col. 3, 3. 4; 1 Joh. 3, 2; Röm. 8, 19 zu vergleichen. Wie das Heil (vgl. zu 1, 5), so braucht auch der Urheber desselben nur noch aus seiner Verborgenheit hervorzutreten. Treffend Beng. zu ἐφ.: nunc enim non apparet: apparebit autem, cum cetera peribunt — und Calv.: necesse est ut in Christum conjiciamus oculos, si in afflictionibus gloriam et laudem intueri volumus; nam tentationes in nobis probri et pudoris sunt plenae. (Steinm. weicht auch hier von der gewöhnlichen Auffassung ab, indem er εἰς ἔπαινον τλ. auf den Glauben selbst bezieht. Aber wenn εὑρίσκ. εἰς nicht heißt „in aliquem finem pervenire", sondern entsprechend dem εἶναι εἰς, den von uns angegebenen Sinn hat, so wird die gewöhnliche Auffassung im Rechte seyn.)

V. 8. 9. „Welchen ihr, ohne ihn zu kennen, lieb habt, an den für jetzt, obwohl ohne zu schauen, glaubend ihr frohlockt mit unaussprechlicher und verherrlichter Freude: indem ihr das Ende eures Glaubens davontragt, der Seelen Seligkeit."

Auf den Tag der Offenbarung Jesu Christi, der alles Leiden dieser Zeit aufwiegt, hat der Verf. V. 7 hingewiesen. Hieran anknüpfend spricht er nun mit ὃν οὐκ εἰδότες bis πιστεύοντες enuntiativ aus, was die Gestalt der Gegenwart, in welcher der einst sichtbar Erscheinende unsichtbar ist, von ihnen verlangt, um des Frohlockens, von dem er V. 6 geredet hat und das er hier weiter beschreibt, theilhaftig zu werden: nämlich festzustehen in der Liebe dessen, den sie persönlich nicht kennen, und im Glauben an den, welchen sie nicht sehen. So wird der Tag seiner Offenbarung für sie der Tag unaussprechlicher und verherrlichter Freude seyn, indem sie dann das Ende ihres durch die Unsichtbarkeit ihres Heilandes nicht beirrten Glaubens davon tragen, die σωτηρία ψυχῶν, für welche sie ja nach V. 5 durch den Glauben bewahrt werden. Ἀγαλλιᾶσθε ist uns also Hauptverbum, welchem sich dem Gedanken nach auch ἀγαπᾶτε subordinirt; mit anderen Worten:

r Verf. verläßt mit πιστεύοντες, in das Particip. übergehend,
e mit ἀγαπᾶτε begonnene Construction, um ἀγαλλ. als das
auptverbum, das er im Sinne hat, sofort anschließen zu können.
γαλλ. nämlich kann wenn V. 6, dann auch hier nur von der
it der Offenbarung Christi gemeint seyn. An u. St. sprechen
r diese Auffassung noch besondere Gründe, welche dann auch
. 6 zu gut kommen. Ein solcher Grund ist 1) der Zusammen-
ng mit V. 7, der auf die Offenbarung Christi als den Zeit-
unkt hingewiesen hat, der alles Leid dieser Zeit reichlich gut
acht (εἰς δόξαν), 2) der auch hier wieder durch die Einschal-
ng des ἄρτι angedeutete Gegensatz der zeitlichen Gegenwart mit
er dem Glauben präsenten des ἀγαλλ., 3) κομιζόμενοι, das
ifach als Präsens gefaßt, für ἀγαλλ. den von uns angenommenen
inn fordert, 4) insbesondere die Epitheta ἀνεκλ. und δεδοξασμ.,
elche nicht für die zeitliche Gegenwart, wie sie V. 6. 7. u. 8
zeichnet ist, passen, 5) endlich die Fassung des Gedankens V. 8
erhaupt, so fern die Hinweisung auf die Unsichtbarkeit dessen,
n sie lieben, an den sie glauben, die Steigerung des ἀγαλλ.
irch χαρᾷ ἀνεκλ. τλ. in keiner Weise motivirt, wenn ἀγαλλ.
n der zeitlichen Gegenwart verstanden wird. Wie passend da-
gen ist jene Hinweisung, wenn ἀγαλλ. eben auf die Zeit geht,
i jenem Mangel abgeholfen werden wird. Mir wenigstens scheint
ese Fassung ganz in dem Sinne des Verhältnisses zu liegen,
welchem von 1, 3 an die Gegenwart gegenüber dem Ende
rselben angeschaut wird. An Luth. hat diese Auffassung einen
tschiedenen Vertreter: „da hat St. Peter klärlich von der zu-
nftigen Freude geredet, und ist kaum so ein klarer Spruch in
r Schrift von der zukünftigen Freude als hier."

V. 8. Οὐκ εἰδότες Bedeutende Codd. B. C., Minusk. und
bb. (vgl. Lachm., Tischd., welche diese Lesart vorziehen) haben
όντες; da wäre dann ἄρτι μὴ ὁρῶντες ein Gegensatz hiezu.
h wage nicht zu entscheiden; aber nahe liegt, daß ἰδόντες als
lossem das schwierigere oder doch mißverständliche εἰδότες ver-
ängt hat. Εἰδότες = ohne ihn nach seiner irdisch menschlichen
ersönlichkeit zu kennen (vgl. 2. Cor. 5, 16), gegenüber der V. 7
sgesprochenen Hoffnung seiner ἀποκάλυψις (zur Sache vgl. V. 12).
aradoxon, sagt Beng., nam notitia amorem alias parit
Joh. 4, 20). Das aber ist eben die große Forderung der

Gegenwart vom Tage der Himmelfahrt an: sich das Wort des Heiles, trotz der Unsichtbarkeit dessen, von dem es zeugt, in seiner Beweisung des Geistes und der Kraft (1, 12) genügen zu lassen (2. Cor. 5, 7; Hebr. 11, 1). Ueber οὐκ bei εἰδότες, dann μή bei ὁρῶντες das Richtige bei Win. 5. A. S. 564: ersteres drückt den negat. Begriff: persönlich unbekannt, etwas Factisches aus, dagegen μὴ ὁρ. heiße: obschon ihr ihn nicht kennt, bezogen auf die Vorstellung der Leser. Zu ἀγαπᾶτε vgl. Jak. 1, 12. Auch hier, wie dort, sind Glaube, Liebe, Hoffnung (ἀγαλλ.), diese „drei Grundwirkungen des neuen Lebensprincips" (ἀναγεννν. V. 3) innig in einander verschlungen (vgl. Harl. Eth. §§. 18—20).

Εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες δέ. Nur als schwach beglaubigte Lesart kommt πιστεύετε vor. Ueber die Construction vgl. oben. Demnach verbinden wir εἰς ὃν πιστ. nicht etwa enge mit ἀγαλλ. (Steig., de Wette), oder gar εἰς ὅν (ὁρῶντες und πιστεύοντες absolut fassend) mit ἀγαλλ. (Huth.), sondern verbinden εἰς ὃν ἄρτι (wie schon Beng.) mit πιστεύοντες, und verstehen dieses als Bedingung des ἀγαλλ. (vgl. V. 5 διὰ πίστεως), das in seiner Beziehung auf die ἀποκάλυψις V. 7 eben durch den Zusammenhang mit V. 7, das ἄρτι und κομιζόμενοι bestimmt seyn will. Zu μὴ ὁρῶντες ergänzt sich aus εἰς ὃν das entsprechende Objekt von selbst, wie denn auch ἄρτι für dieses ὁρ. zugleich gilt. In Betreff des Gegensatzes von ὁρᾶν und πιστεύειν vgl. namentlich 2. Cor. 5, 7. Eine „menschlich passende Parallele" bietet Xen. Cyrop. in. bei Steig. u. A. Huth.: „Jetzt sehet ihr ihn nicht, dann aber sehet ihr ihn und werdet in seinem Anschauen frohlocken" (vgl. oben). — Ἀνεκλάλητος nur hier im N. T., bezeichnend für eine Empfindung, die zu voll und tief ist „für die arme Sprache des Menschen"; verschieden davon ἀλάλητος Röm. 8, 26. Von dieser höchsten Freude ist die gegenwärtige der Hoffnung nur schwacher Vorgenuß, vgl. 4, 13: χαίρετε ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλ. τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι. Auffallend Steinm. im Interesse der rein präsentischen Fassung des ἀγαλλ.: ἀνεκλ. eodem sensu, quo πειρασμοί nequeunt enumerari. — Noch bezeichnender für ἀγαλλ. in unserem Sinne ist δεδοξασμ., namentlich in Vergleich mit 4, 13 und 1, 7 εἰς δόξαν, womit auch 5, 1. 10 zu vergleichen. Nämlich δεδοξ. = verherrlicht, steht nicht der Freude der Welt (auch

Huth.), sondern der noch nicht verherrlichten Freude gegenüber, kann also nicht die Freude des Christen seyn, für welche die Herrlichkeit, wie unser Brief constant lehrt, nur erst Hoffnung und noch nicht wirklicher Besitz ist. „Die Freude ist verherrlicht, wenn Gott die Person, die sie hat, mit Herrlichkeit krönt", sagt Steig.; er hätte nur auch zugestehen sollen, daß dies nach V. 4. 5. 7 nicht jetzt, sondern künftig geschieht. Vgl. dagegen Harl. Eth. §. 20, Anm. *, Schl.: „Was sie [die σωτηρία] von der gegenwärtigen unterscheidet, ist die Gestalt der δόξα u. s. w." — gilt auch von der Freude. Dagegen de Wette: das Hochgefühl der Herrlichkeit in sich tragend. Aehnlich Steinm.: quia δόξαν futuram praesentem habet et sentit. Vgl. zu δεδοξ. 2. Cor. 3, 10.

Ebenso stellt die nähere Bestimmung κομιζόμενοι τλ. das ἀγαλλ. als ein auf die ἀποκαλ. bezügliches dar. Denn da die σωτηρία ψυχῶν als τέλος τῆς πίστεως bezeichnet wird, kann sie nicht von dem gegenwärtigen Heile verstanden werden, was auch gegen V. 5. 13 vgl. mit 4, 13. 5, 1 und namentlich 5, 4. 10 wäre. Es ist richtig: non discrepant inter sese quae fides amplectitur et quae oculi quondam visuri sunt. Quicunque igitur in fide versatur, non solum spem aeternae salutis habet, sed secum portat ipsius spei argumentum (Steinm.). Aber κομίζεσθαι ist nicht = secum portare, sondern = davontragen, vgl. 5, 4; 2. Petr. 2, 13 (vgl. im Uebrigen Wahl), und in welchem Sinne lehren diese Stellen. Man könnte also bei rein präsentischer Fassung des ἀγαλλ. nur übersetzen: „als solche, welche davon zu tragen bestimmt sind" (vgl. Win. 5. A. S. 405). Und τὸ τέλος ist eben das Ende; das Ende aber als solches besitzt der Glaube nicht: denn damit wäre er zum Schauen geworden. Mit der richtigen Erklärung von κομίζεσθαι fällt übrigens die von Steinm. für τέλος gegebene von selbst. Τέλος = Ende, Endergebniß, id quo tendit πίστις (Harl.); nicht = Lohn, weil ja κομίζ. an sich nicht das Wiedervergeltungsverhältniß bezeichnet. Τῆς πίστεως, vgl. V. 8 πιστεύοντες. Σωτηρίαν ψυχῶν, das alles (4. 7) in sich fassende Ziel wie V. 5. Zu ψυχῶν vgl. 2, 11. 25; 1, 22; 4, 19 und zu Jak. 1, 21, Hofm. Schriftb. I. S. 254—261 über πνεῦμα und ψυχή. Nach ihm ist πνεῦμα Bezeichnung des Lebensodems

als des wirkenden, Seele, ψυχή, als des seyenden (daher ψυχή, wie z. B. 3, 20, oft geradezu die existirende Persönlichkeit, Person). Ψυχή nach Hofm. überall, wo von dem Einzelleben die Rede ist, wie es in dieser oder jener sittlichen Bedingtheit steht. — An der ψυχή kommt der Gegensatz von Fleisch und Geist zur Entscheidung; darum wird sie als das Subjekt der Rettung bezeichnet. Was entscheidet ist das Ich. Was zur Entscheidung bringt das πνεῦμα Gottes, dessen Macht zunächst am πνεῦμα des Menschen erfahren wird. Vgl. namentlich 1, 22.

V. 10—12. Die Signatur der Gegenwart im Rückblicke auf die Vergangenheit der alttest. Prophetie.

Ueber den Gedankengang vgl. bereits oben zu V. 3—12. „Zunächst soll hervorgehoben werden, welch theures und herrliches Gut seyn müsse, was sie jetzt besitzen, wie fern dasselbe, was sie jetzt haben, Gegenstand der angelegentlichsten Frage von Seite derer war, die lange vorher von diesem Heile redeten" (Harl.). Indem dies hervorgehoben wird, kommt allerdings zugleich „die Einheit des Evangeliums mit dem A. B., und zwar als Erfüllung der Prophetie" (Schmid bibl. Theol. II. 158 ff.), so wie die Gewißheit des Heiles (magnum argumentum veritatis prophetarum praedictio et studium — Beng.), zur Aussage. Sollte aber dies letztere zunächst hervorgehoben werden, so müßte es offenbar vielmehr heißen: περὶ ἧς σωτ. προεφήτευσαν oder dergleichen, und könnte ἐξεζήτησαν κλ. nicht Hauptbegriff seyn. — Omnia vero in unum scopum tendunt, ut Christiani, dum in suae felicitatis altitudinem efferuntur, omnia mundi obstacula superent — Calv.; (vgl. zu V. 13).

V. 10. „Ueber welches Heil nachgesucht und nachgeforscht haben die Propheten, welche von der euch zugedachten Gnade geweissagt haben."

Περὶ ἧς σωτ. — Die σωτ. ist also kraft des Relativ. eben die vorher V. 10 genannte. Das künftige Heil ist (1, 3. 20 u. a.) nicht minder ein gegenwärtiges, und in dieser Totalität des Begriffs meint hier der Verf. die σωτ. Dies beweist das ἐξεζ. καὶ ἐξηρ., das sich nur auf dies Heil im Ganzen, und nicht auf dasselbe als ein dermalen noch ausstehendes beziehen kann, dies der dem σωτηρία entsprechende ebenso umfassende Begriff τῆς εἰς

ὑμᾶς χάριτος, ferner der mit τὰ εἰς Χρ. παθήματα τλ. angegebene, der σωτηρία als Heilsgrund entsprechende Inhalt der Weissagung, sowie endlich der mit ἃ νῦν ἀνηγγ. bezeichnete der Heilspredigt, durch welche den Lesern eben das zu Theil geworden sey, wornach die Propheten sich sehnten (vgl. unten). — Wir halten daher die Auffassung von σωτηρία (vgl. z. B. Wolf's Cur. z. d. St.) für zu beschränkt, welche, an der Restriction dieses Begriffes auf die Zukunft festhaltend, V. 10 ff. dazu gesagt seyn läßt: ut fideles intelligant, idem sibi eventurum (quod Christo), ut calamitates praesentis seculi ab illustri vitae aeternae gloria excipiantur. Noch weniger stimmen wir, wie auch Steinm., denen bei, welche (so zuletzt Huth.) sich durch den Zusammenhang von V. 10 mit V. 9 bestimmen lassen, τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα τλ. geradezu nicht von Christo, sondern von den Christen zu verstehen (vgl. die Ausl.). Der Abschnitt handelt von dem durch Christi Leiden und seine darauf folgende Herrlichkeit gewonnenen, im Evangelio verkündeten Heile (nicht „Heilswerk", de Wette), ohne damit in Rückbeziehung auf V. 9 und das Vorangehende den Gedanken auszuschließen, daß die Leser an der Begründung des Heiles in Christo lernen sollen, daß Leiden zuvor und Herrlichkeit hernach auch für sie der Weg der Vollendung sey; neque enim Christum a suo corpore separat (Calv.), vgl. zu V. 11. Nicht also eine weitere Erläuterung zu V. 9 ist unser Abschnitt, sondern er stellt sich dem Abschnitt V. 3—9 gegenüber, und will die Größe und wunderbare Herrlichkeit des Heils nach rückwärts, wie jener Abschnitt nach vorwärts erkennen lassen. So im Wesentlichen die meisten Ausl., auch Olsh. — Περί nicht „nach" (Luth. u. A.), sondern = über, hinsichtlich, überhaupt den Gegenstand, um den sich das Forschen bewegte, bezeichnend; das Ziel wird dann V. 11 benannt.

Ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν = sie suchten nach, um zu finden, was noch nicht gefunden war; sie forschten den gegebenen Spuren nach, um durch ihr Forschen herauszubringen, was noch dunkel und verborgen war, wobei die gegebene Weissagung zum Anhalte diente (V. 11). Die Angelegentlichkeit ihres Strebens ist durch ἐκ, wie durch den doppelten Ausdruck bezeichnet. Der letztere Ausdruck ἐξερ. nur hier; dagegen ἐρευνάω = investigo,

nachspüren, auch sonst vgl. Wahl. Richtig Calv.: hoc ad eorum scripta aut doctrinam non pertinet, sed ad privatum desiderium. Steinm. dagegen von den in den prophetischen Schriften niedergelegten Forschungen. Aber die Propheten theilen nicht ihre Forschungen mit, sondern reden wozu der Geist sie treibt. Wie unabhängig von des Propheten eigenem Wissen ist hier der Inhalt der Weissagung gedacht, wenn die eigene Weissagung (vgl. τὸ ἐν αὐτοῖς πν. V. 11) Gegenstand seines Forschens wird! Es ist ihm die Weissagung, auch die eigene, „ein von Gott Gegebenes, nicht Selbstgemachtes" (Steig.). Daß aber damit der individuelle, durch den jeweiligen Stand der Heilsgeschichte und die persönliche Eigenthümlichkeit des Weissagenden bedingte Charakter der einzelnen Weissagung nicht ausgeschlossen ist, lehrt die Geschichte der Weissagung, wie Niemand besser als von Hofmann (in s. Weiss. u. Erfüllung, Nördl. 1841, 44) nachgewiesen hat. Προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες. — Der Artikel fehlt vor προφ., entweder als bei einem an sich schon ausreichend bestimmten Begriffe (vgl. 5, 1 πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν τλ.; dagegen 3, 5), oder besser wegen V. 12 nach Beng. in emphatischem Sinne, zur Hervorhebung ihrer Würde: Propheten — Engel (V. 12). Daß der Verf. nicht einzelne Propheten im Unterschiede von anderen meint, beweist die folgende Näherbestimmung, die ein Charakteristikum aller Propheten benennt (Apgsch. 3, 18), somit nicht den Umfang des Begriffs προφῆται beschränken kann. Sie hebt vielmehr hervor, was sie, die Propheten, zu ihrem Forschen veranlaßt hat, ohne damit auszuschließen, daß Andere in eben dem Maaße, als in ihnen die Hoffnung der Prophetie lebendig war, an diesem Forschen Theil nahmen (Mtth. 13, 17; Luc. 10, 23 f.; Joh. 8, 56; Hebr. 11, 13). — Περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος. — Dasselbe, was als Gegenstand prophetischen Forschens mit σωτηρία bezeichnet war, ist hier als Inhalt der Weissagung mit χάρις benannt (5, 12): die σωτηρία nach ihrem Grunde ist eben die Gnade Gottes. Τῆς εἰς ὑμᾶς = der euch (von Gott) bestimmten; so war sie Gegenstand des προφητεύειν (V. 11), wie sich jetzt an der Erfüllung zeigt; für die Propheten selbst war eben das εἰς ὑμᾶς das Räthsel ihres Forschens. Oder wäre hier wie Eph. 1, 13. 3, 6 ff. die den Heiden zugedachte Gnade gemeint? Aber wir haben bisher keine

sdrückliche Hinweisung auf Heidenchristen gefunden, und V. 11, der Inhalt des προφητεύειν näher bestimmt wird, wie V. 12 r Gegensatz von οὐχ ἑαυτοῖς ἡμῖν oder auch ὑμῖν δέ, spricht cht dafür, sondern lehrt, daß von dem Eintritt des christlichen eils und nicht des heidenchristlichen insbesondere die Rede ist.

V. 11. „Indem sie forschten, auf welche oder welcherlei it offenbarete der Geist Christi in ihnen, indem er zuvor beugte die Christo verordneten Leiden und die darauf folgenden errlichkeiten.“

Ἐρευνῶντες (part. imperf. vgl. Win. 5. A. S. 404; 6. A. . 305; nicht für den inf. absol. ebenda 5. A. S. 410; 6. A. . 318) nimmt das ἐξηρεύνησαν wieder auf, um nun das Ziel s Forschens über die σωτηρία anzugeben: εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν. ίνα innuit tempus per se, quasi dicas aeram suis numeris otatam, ποῖον dicit tempus ex eventibus variis noscendum; enn nicht die Zahl, doch die Beschaffenheit, die Physiognomie r Zeit suchen sie zu erforschen, Mrc. 4, 30. — Ἐδήλου τὸ ἐν ὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ. — Das πνεῦμα Χρ. ist ihnen das weissaende Subjekt (vgl. damit Apgsch. 3, 18. 21), dem sie nur als Medium dienen, so zwar, daß ihnen selbst das zeitliche Ziel, für welches der Geist der Weissagung in ihnen wirkt, verborgen und nur die Hoffnung gelassen ist, aus dem Worte der Weissagung des Geistes Absehen zu enträthseln. Prophetas non dicit proprio sensu scrutatos esse ... sed tantum applicasse sua studia ad revelationem spiritus. Ita nos suo exemplo discendi sobrietatem docuerunt ... ne quid aliunde quam ab ipso discere appetamus (Calv.). — Ἐδήλου imperf. in Beziehung auf die gleichzeitige fortgehende Offenbarung. Der Sinn des Wortes ist nicht „deutete“ (Luth.), sondern „offenbarete“; εἰς also = hinauf; vgl. 2 Petr. 1, 14; Hebr. 9, 8; 12, 27, wo es wie hier von den Offenbarungen des πν. gebraucht ist, 1 Cor. 3, 13, wo als Folge des δηλ. das φανερόν genannt ist, und Stellen wie Col. 1, 8; 1 Cor. 1, 11, wo es einfach auf den Sinn von narrare hinauskommt, vgl. Steig. und de Wette, der auch richtig bemerkt, daß ἐδήλου mit προμαρτυρόμενον enge zu verbinden sey, und durch diesen Participialsatz der Act des δηλοῦν und sein Objekt näher bestimmt werde. — Τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ. — Das τὸ ἐν αὐτοῖς ist in der

Restriction auf ἐδήλου zu fassen; denn der Geist der Weissagung kommt und geht; er ist in ihnen, und darum reden sie in ihm, Mtth. 22, 43. Aus diesem τὸ ἐν αὐτοῖς erhellt auch, daß zunächst die eigene Weissagung Gegenstand des Forschens ist. — Πνεῦμα Χριστοῦ nicht testans de Christo (Beng. u. A., wogegen Steig., de Wette), sondern nach dem constanten Sinn dieser Verbindung (vgl. 4, 14 und Röm. 8, 9; Phil. 1, 19; Gal. 4, 6) das πνεῦμα, das Christus hat und gibt — evincit, Christum, cujus spiritus prophetas agitasse dicitur, ante adventum in carnem exstitisse, vgl. Wolf's Cur. z. d. St. — σκόπει δέ, ὅτι πν. Χρ. εἰρηκὼς θεολογεῖ τὸν Χριστόν, Oek. und Theoph. — prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetarunt Barn. ep. c. V., vgl. über diese u. a. St. bei Steig. S. 127. Christus ist dem Verfasser vor seiner Erscheinung ein real Existirender und wirkt selbst durch seinen Geist in den Propheten die Weissagung auf sich. Man meint (de Wette u. A.), diese Vorstellung sey eine zu bestimmte; es reiche zum Verständniß des Ausdrucks πνεῦμα Χριστοῦ aus, daß das Heilswerk im A. und N. T. dasselbe sey, und daß der in jenem wirksame Geist Gottes ein und derselbe mit dem Geiste Christi sey, wie denn auch die Juden in solcher (?) Weise den Geist Gottes den Geist des Messias nennen (vgl. bei de Wette, Knapp Script. p. 30 und Beng.); oder man meint (so Schmid bibl. Theol. II. S. 162—164), es lasse sich wenigstens zwischen dieser Auffassung, der zufolge „das Seyn Christi vor seiner Erscheinung nur ein gedachtes, ideales, wie 1, 20, ist, und das Verhältniß Christi zur Prophetie auch nur ein ideales ist", und jener anderen, die hier eine reale Präexistenz Christi ausgesprochen findet, nicht sicher entscheiden *). Mit Unrecht, wie mir scheint. Denn 1) ist diese letztere Auslegung die sprachlich einfachste und einzig analoge; 2) lassen die christologischen Momente, wie sie sonst im Briefe vorliegen, so namentlich 2, 3 vgl. mit 3, 15, keine andere Voraussetzung zu (vgl. darüber Schmid selbst II. 174 f.); 3) ist diese Voraussetzung, als auf der Selbstaussage Jesu von sich beruhend,

*) Steinm. faßt Χριστοῦ zwar als gen. subj., als den Grund der Bezeichnung aber nimmt er an: quatenus ἐδήλου τὰ τοῦ Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τλ.? —

: constante Lehrmeinung des ganzen N. T., soweit es irgend
rauf eingeht (wofür wir uns auf Hofm.'s eindringende
:örterungen Schriftb. I. 106—153, II. 15—27 berufen), die
ın eben deshalb dem Apostel Petrus (Joh. 6, 68 f., Mtth. 16, 16)
ch Allem, was er sonst über Christi Person und Werk lehrt,
ht absprechen kann, dann aber auch an u. St. ausgesprochen
ıden muß. Wenn Schmid (a. a. O. S. 164) einwendet, im
. T. werde das Ausgehen des Geistes von Christo an den
itpunkt seiner Erhöhung geknüpft, so übersieht er dabei, daß
ı u. St. nicht, wie nachher (V. 12, Apgsch. 2, 16 ff.), von
m πνεῦμα ἅγιον ἀποσταλὲν ἀπ' οὐρανοῦ, also dem inweltlich
eworbenen, die Rede ist, und nicht vom πνεῦμα des zum Herrn
höhten Jesus von Nazareth (Apgsch. 2, 36), sondern von dem
- den Propheten wirksamen πνεῦμα Jehova's, und die Frage
:nz allgemein nur die ist, ob, was alttestamentlich von diesem
sagt ist, neutestamentlich auf Christum übertragen wird, woran
cht zu zweifeln ist. Ueber den Sinn dieser Uebertragung
ofm. (a. a. O. S. 150 f.). „Nun gilt, was das A. T. von
:hova sagt, indem von ὁ θεός, auch von dem, welcher θεὸς
ὸς τὸν θεόν." Als neutest. Parallele vgl. Röm. 8, 9 ff.
:bereinstimmend auch Olsh., Huth., Brückner; besonders ist
teig. zu vergleichen.

Χριστοῦ hier zuerst und gleich im Folgenden ohne Ἰησοῦ:
nn nicht um die Bezeichnung des in der Person Jesu Erschie-
nenen handelt es sich, sondern um eine Bezeichnung des noch
cht Erschienenen, der, als der zum Christ, zum Mittler des
eils, Versehene, sein Erscheinen vorbereitet und in den Propheten
: Weissagung dessen wirkt, was dem Christ als solchem in der
:füllung seines Berufes bevorsteht; vgl. mit u. St. 1, 19. 20.
en Erschienenen bezeichnet der Verf. in einer Verbindung con-
ınt blos Χριστός, da nämlich, wo er von seinen Leiden redet,
ı. 2, 21; 3, 18; 4, 1. 13; 5, 1. Er meint da die παθήματα
s solche, welche den Christ als Mittler des Heils trafen, und
elchen daher auch die Christen sich willig unterziehen sollen.
ußerdem noch 3, 16 blos ἐν Χριστῷ und 4, 14 ἐν ὀνόματι
ριστοῦ, wo es sich aus 4, 16 εἰ δὲ ὡς Χριστιανός von selbst
klärt. In allen übrigen Stellen gebraucht der Verf. die voll-
ändige Bezeichnung: Ἰησοῦς Χριστός, oder nach alttestamentlicher

Ausdrucksweise ὁ κύριος 2, 3 (welchen Ausdruck er ebenso unzweideutig auf Gott anwendet 3, 12), oder auch ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χριστός 1, 3 und 1, 15 κύριον τὸν Χριστόν in Anwendung einer alttestamentlichen Stelle; nirgends ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, weder in u. Br. noch in den Reden der Apostel; nur 1 Petr. 1, 3. 2 ist indirect Christus als υἱός dargestellt; vgl. darüber Einl. §. 3; Schmid II. 174. — Προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα — δόξας. Christi Leiden und Herrlichkeiten sind gemeint, so fern in ihnen die σωτηρία der Seinen gegeben ist, die dann allerdings auch eine solche seyn wird, daß Leiden vorangeht und Herrlichkeit nachfolgt (V. 6—9 vgl. oben); nicht aber sind die Leiden der Christen und ihre einstige Herrlichkeit zunächst zu verstehen, wie z. B. Huth. will, der deshalb τὰ εἰς Χριστὸν τλ. anders, als vorher das τῆς εἰς ὑμᾶς in ganz ähnlicher Verbindung, faßt, nämlich: „Leiden, deren Grund(?) und Ziel Christus ist", was schon wegen des εἰς ὑμᾶς nicht angeht und auch anders ausgedrückt seyn würde (vgl. Brückn.). Auch paßt es nicht für diese Auffassung, daß die παθήμ. und δόξ. als gleichheitlicher Inhalt der Weissagung benannt werden; es müßten vielmehr die δόξ. hervorgehoben seyn. Das Richtige kann auch die Vergleichung von 1, 18—21 lehren, und in Uebereinstimmung hiermit bezeichnet sonst allenthalben der Verf. eben die Leiden Christi und seine Herrlichkeiten als Inhalt der Weissagung, 2, 4 ff. 21 ff.; Apgsch. 2, 25—28. 31; 3, 18. 21—24; 4, 25. Also τὰ εἰς Χριστὸν παθ. sind, ebenso wie vorher ἡ εἰς ὑμᾶς χάρ., = die Christo dem Heilsmittler verordneten Leiden: sein Leiden und Sterben, und die αἱ δόξαι sind die ihm als solchen zugedachten Herrlichkeiten, wie sie 3, 18—22. 4, 5 zusammengefaßt werden (vgl. Schmid bibl. Theol. II. 168 ff., der zeigt, wie dieser Zusammenfassung durchweg auch die Darstellung des Petr. entspricht). Der Plural δόξαι, nur hier so gebraucht, als Bezeichnung der verschiedenen Acte der Verherrlichung, „gleichsam um die παθήματα aufzuwiegen" (Steig.). Zu μετὰ ταῦτα vgl. 3, 18 u. 22; 4, 1; 5, 1; Hebr. 2, 10; 5, 8. 9. Die παθήματα, Grund und Bedingung der δόξαι. Crux praeparatio ad triumphum — mors transitus ad vitam — alteram partem ab altera divellere nostrum non est (Calv.). — Προμαρτυρόμενον = indem er zuvorbezeugte, versicherte; dies compos. nur hier,

)as simpl. im Sinne feierlicher Versicherung Apgsch. 20, 26; Gal. 5, 3 (Eph. 4, 17 von bittender Beschwörung, vgl. Harl.); wie hier προμαρτύρομαι von weissagender Bezeugung, so μαρτυρέω Hebr. 7, 17; Off. 22, 16. 20 (de Wette); dieses προμαρτ., vgl. mit dem ἀναγγέλλειν V. 12, significante Bezeichnung der verschiedenen Stellung der im A. und N. B. die Thatsachen des Heils Bezeugenden (Apgsch. 1, 22; 2, 32; 5, 32) zu diesen Thatsachen.

Fragen wir, an diesem Punkte der Auslegung angelangt, welche Propheten der Verf. von V. 10 an meint, so wird zu sagen seyn: er meint sie insgesammt. Das hier von ihnen prädicirte ἐκζητεῖν καὶ ἐξερευνᾷν ist nur ein gesteigerter Ausdruck dessen, was Mtth. 13, 17. Luc. 10, 23 von den Propheten und andern Gerechten gesagt wird: ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε. Denn wie schon das οἱ περὶ τῆς ἐ. ὑ. χάριτος προφ. V. 10 (vgl. oben) ein Charakteristikum aller Propheten benennt, so auch das προμαρτ. τὰ εἰς Χρ. παθ. καὶ τὰς μ. τ. δόξας; man vgl. Apgsch. 3, 18. 21 ff.; 10, 43; Luc. 24, 26 f. u. a. Sehen wir nun weiter im Fortgange des Briefes einzelne Propheten als solche Zeugen der παθ. καὶ δόξαι hervorgehoben (so 2, 4 aus Ps. 118, 22; 2, 6 aus Jes. 28, 16; 2, 8 aus Jes. 8, 14; 2, 21—25 aus Jes. 53, 5. 6. 9, womit 1, 2. 19 f. als Rückdeutungen auf Alttestamentliches zu vergleichen sind; dann auch Apgsch. 2, 25 ff. aus Ps. 16; 2, 34 aus Ps. 110; 3, 22 aus Deut. 18; 3, 25 aus Genes. 22; 4, 11 aus Ps. 118; 4, 25 aus Ps. 2), so wird auch hier vor Allem an diese und nicht blos oder zunächst an Daniel zu denken seyn, weil er 9, 2 über die 70 Jahre des Jeremia (25, 11) nachsinnt und darüber V. 22 Auskunft erhält (so de Wette u. A.), schon darum nicht, weil dies kein Forschen εἰς τίνα καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα, und zunächst kein Forschen über die παθήμ. τὰ εἰς Χριστόν ist, somit der Ausdruck unserer St. weder formell noch materiell zunächst auf ihn paßt. Ein weiterer Grund hiegegen wird sich uns V. 12 ergeben. Man könnte also höchstens sagen: der Verf. überträgt, was von Daniel berichtet wird, auf die Propheten insgesammt.

V. 12. „Welchen enthüllt ward, daß sie nicht sich, vielmehr uns mit dem dieneten, was jetzt euch verkündigt worden ist

durch diejenigen, welche euch die Heilsbotschaft gebracht haben kraft des heiligen Geistes, der vom Himmel gesandt worden ist, darein Engel zu schauen gelüstet."

In welchem Verhältniß zu dem Vorangehenden steht dies ἀπεκαλύφθη? Ist es im Gegensatze zu dem Forschen ein ἀποκαλυφθῆναι, das dem Forschen εἰς τίνα καιρόν durch die gesuchte Befriedigung ein Ende macht? Oder soll gegenüber jenem Forschen gesagt seyn: soviel sey ihnen enthüllt worden, daß nicht sie, sondern Andere die Erfüllung zu erleben haben? Oder steht das ἀπεκαλύφθη dem ἐξεζήτησαν nicht gegenüber, sondern zur Seite? Bei der ersteren Ansicht muß vor allen Anderen Daniel*) zum Belege dienen, so wenig sonst auch der Verf. seiner in dieser Beziehung gedenkt (vgl. oben): denn bei ihm finde sich ja der gewünschte Aufschluß über das εἰς τίνα καιρόν 9, 22 ff.; 12, 4. 9. 13. Aber was hilft diese Nachweisung, wenn der Context (οἷς vgl. zu V. 10. 11) von einer Gesammterkenntniß der Propheten des A. B. redet? Und erkannte denn selbst Daniel aus der ihm gewordenen Offenbarung den Zeitpunkt der Erfüllung, von dem hier der Apostel redet? Oder war denn mit der jetzt an die Leser ergangenen Heilspredigt (αὐτὰ ἃ νῦν ἀνηγγ.) Daniel's Weissagung über das Geschick seines Volkes unter den Weltmächten zur Erfüllung gekommen? Diese Ansicht ist aber wie geschichtlich, so auch exegetisch nicht zu begründen: denn bei diesem stricten Gegensatze zu ἐξεζήτησαν wäre ἀπεκαλύφθη δέ zu erwarten, und das bloße ἡμῖν oder ὑμῖν kann so wenig, wie oben V. 10 das εἰς ὑμᾶς, dies besagen wollen: daß sie den gegenwärtigen Zeitpunkt bestimmt als Zeit der Erfüllung erkannt hätten. Zu dem schlösse ja eine solche Eröffnung, einmal gegeben, alles weitere Forschen aus, während u. St. zufolge das Forschen ein Charakteristikum der Propheten überhaupt ist. Ich bin daher der Meinung, daß mit ἀπεκαλύφθη überhaupt nicht ein besonderer Aufschluß, welcher das Forschen der Propheten zufrieden stellen sollte, bezeichnet seyn will, daß also dies ἀπεκαλύφθη

*) So auch Auberlen in seiner trefflichen Schrift über Daniel und die Offenbarung Johannis S. 69 mit Verweisung auf Hengstenberg, Beitr. S. 273 f. Er nimmt an, daß die Stelle 1 Petr. 1, 10—12 wahrscheinlich in ausdrücklichen Hinblick auf Dan. 12, 8 ff. geschrieben ist.

n Forschen nicht gegenübersteht, sondern zur Seite geht.
n, auch wenn man den Inhalt des ἀπεκ. darauf beschränkt,
die Propheten nur eben überhaupt inne wurden, daß nicht
Zeit die der Erfüllung sey (die zweite der oben genannten
chten), so läßt sich, ἀπεκ. gegenüber dem Forschen und als
hluß desselben genommen, auch so 1) weder irgend etwas
prechendes in der Geschichte der Weissagung, außer bei Daniel,
weisen; noch 2) dieser allgemeine Aufschluß als Abschluß des
chens betrachten, da er es vielmehr reizen mußte; 3) noch läßt
auch hier recht vorstellig machen, wie dies ἀπεκ. sich zu dem
chen der Propheten überhaupt verhalten sollte, wenn es im
ensatze zum Forschen alles weitere Forschen überflüssig gemacht
n soll. Was uns aber der Hauptpunkt ist: es läßt sich
an Beispielen, welche der Apostel Petrus hier wie in der
stelgeschichte gebraucht, zeigen, wie er das ἀπεκ. gemeint hat.
führt er z. B. Apgsch. 2, 17 den Propheten Joel selbst als
i solchen ein, dem geoffenbart ist, daß seine Weissagung auf
ἔσχαται ἡμέραι geht; so sagt er von David 2, 31 προϊδὼν
ησε περὶ τῆς ἀναστάσεως und nimmt an, daß ἃ ὁ Θεὸς
κατήγγειλε διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν αὐτοῦ (Apgsch.
8) auch von ihnen als ein Künftiges vorausverkündet wird
24), und daß selbst bei Weissagungen, welche in der geschicht-
n Gegenwart ihr Substrat haben, den Propheten die Be-
ung auf die Zukunft enthüllt ist, wie eben 2, 25 ff., vgl. mit
31, zeigt. Das οἷς ἀπεκ. wird demnach nicht einen beson-
n Act als Abschluß des Forschens benennen, sondern bezeichnet
n ihr Forschen begleitenden Umstand, der (vgl. oben V. 10
ι ... προφητεύσαντες) einerseits weiter noch klar macht, wie
zu ihrem Forschen gekommen sind, andererseits in Beziehung
den Hauptgedanken dies besagen will: daß die Leser im Be-
eines Heiles sind, nach dessen Eintreten die Propheten nicht
geforscht haben, sondern von dem ihnen auch zuvor gesagt
, daß es nicht ihnen, sondern Anderen (nämlich eben den
rn) gelte. Die Ausleger jedoch (vgl. bei Steig. S. 137, und
r selbst sowie de Wette auch Olsh.) fassen fast durchgehends
κ. als Gegensatz zu dem Forschen, nur mit dem Unterschiede,
die Einen (so z. B. Bengel, de Wette) wirklich die Kenntniß
τίς καιρός den Propheten zuschreiben, die Anderen (und zwar

die Meisten, so Calv., Knapp a. a. O., Steig. u. A.) den Aufschluß auf den Gegensatz von οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δέ = ἄλλοις beschränken, welche letztere Auffassung neben der hier vorgezogenen allein noch beachtenswerth bleibt. Huth. scheint uns beizustimmen *).

Οἷς ἀπεκ. Die relative Anknüpfung begünstigt unsere Auffassung, die keinen Gegensatz, sondern eine weitere Bestimmung zu ἐξεζ. hier findet. Ἀπεκ. nach unserer Meinung eben bei ihrem Weissagungen, zeitlich dem προφετεύσαντες V. 10 coordinirt. Ὅτι = daß, nicht „denn": das Folgende gibt ja nicht den Grund für ἀπεκ. an. — Οὐχ ἑαυτοῖς, ἡμῖν δέ — so, ἡμῖν, Tischd., de Wette u. A., nach BJ, Min. und Uebb., während Lachm. u. A. ὑμῖν nach ACG und vielen Min. und Uebb. in Schutz nehmen. Der Grund für ἡμῖν, daß es wegen des folgenden ὑμῖν leicht in ἡμῖν geändert werden könnte, so wie daß οἷς nach ὑμῖν zu erwarten wäre (de Wette), ist prekär; dagegen entscheidet mir die Erwägung für ἡμῖν, daß das zweite ὑμῖν in anderem Sinne als das erste genommen werden müßte; im zweiten Falle sind speciell die Leser gemeint, im ersteren wären sie nur als Christen gleich allen anderen bezeichnet; im richtigen Gefühl dessen schreibt der Verf. nicht διηκόνουν ὑμῖν ἃ νῦν ἀνηγγ. ὑμῖν, sondern ἡμῖν, damit aber nicht sich und die Verkündiger meinend (so Knapp u. A.), was in Beziehung auf ἀπεκ. den unpassenden Sinn gibt, daß sie die primär designirten Inhaber des prophetischen Heiles sind, sondern die Christen meinend, ganz wie oben V. 3 ἡμᾶς, dem auch V. 4 ὑμᾶς in specieller Beziehung auf die Leser folgt. Ὑμῖν hätte nur dann den Context für sich, wenn speciell den Lesern zu ihrer Heilsgewißheit gesagt werden sollte, daß das Heil gerade ihnen etwa als Heidenchristen laut

*) Eigenthümlich auch hier Steinm. Er stellt in Abrede, daß ὅτι hinter ἀπεκαλύφθη den Inhalt von diesem angebe, und ergänzt zu ἀπεκαλ. aus V. 11 τὰ παθήμ. καὶ δόξαι Χριστοῦ, nimmt weiter eine Versetzung des ὅτι an und übersetzt: quibus manifestata sunt non ipsorum commodum, sed quia nobis ea ministrare jussi erant. Es soll damit die conditio ausgesprochen seyn, qua prophetae oracula de Christo acceperint. Aber οἷς ἀπεκ. οὐχ ἑαυτοῖς welche Construction! Und dazu noch eine Inversion des ὅτι! Und was soll ὅτι heißen? Viel eher ἵνα! Und der ganze Gedanke wie müssig, den Nerv des apostolischen Gedankens durchschneidend!

alttestamentlicher Offenbarung zugedacht gewesen; das könnte aber unmöglich der Sinn des Gegensatzes von οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δέ seyn, und kommt vielmehr erst bei dem Folgenden in Betracht. Also: ἡμῖν; und dies ἡμῖν ist dann bei unserer Auffassung der ganzen Stelle (aber auch bei der anderen kann es nicht anders genommen werden) der vom Apostel gewählte bestimmtere Ausdruck für das zunächst aus dem Gegensatze zu οὐχ ἑαυτοῖς sich ergebende: ἄλλοις, ganz ebenso wie V. 10 τῆς εἰς ὑμᾶς, vgl. auch Huth. zu u. St. Nicht οὐχ ... ἀλλά, sondern δέ. Zu übersetzen: „nicht sich, vielmehr (nicht: sondern) uns". Mit ἀλλά wäre das ἑαυτοῖς geradezu aufgehoben und ἡμῖν an dessen Stelle gesetzt; mit δέ hingegen wird ein zu dem Verneinten, das stehen bleibt, hinzukommendes Positives eingeleitet, vgl. Jac. 5, 12; Apgsch. 12, 9 u. a. Nicht also liegt in diesem δέ eine Limitation des οὐχ ἑαυτοῖς = non tantum, non tam quam (vgl. die eben und außerdem von Win. 5. A. S. 250 benannten Stellen). Alle Limitation aber (vgl. bei de Wette) ist auch unnöthig, sobald man διηκόνουν richtig faßt. Διηκόνουν aber heißt, wie immer, ministrabant i. e. ministrando suppeditabant ea, quae etc., so zwar, daß hier αὐτά in keiner Weise das fertige Objekt ihres διακονεῖν (= „verwalten"), sondern das Resultat ihres διακονεῖν bezeichnet, vgl. 2 Tim. 1, 18 ὅσα διηκόνησε = welche Dienste er geleistet, 2 Cor. 8, 19 f. χάριν διακονεῖν, 2 Cor. 3, 3. Der Sinn unserer Stelle ist demnach nicht: daß sie, die Propheten, nicht für sich und ihre Zeitgenossen, ihnen zu Trost und Freude der Hoffnung, geweissagt hätten, sondern vielmehr: daß das, was sie weissagten, nicht ihnen, sondern uns zu gute kommen sollte, daß sie das Heil, daß jetzt verkündigt wird, nicht für sich, sondern für uns an ihrem Theile durch ihren Dienst beschafften. Da bedarf es dann keiner Restriction: denn dies gilt eben nur von der Zeit der Erfüllung. Patres, qui sub lege vixerunt, ... videmus, quam magnifice Christi regnum extollant ... atqui praesenti ejus aspectu privati sunt per mortem. Quid hoc aliud fuit, quam mensam sternere, ut cibis appositis alii postea vescerentur? ... quasi absentem (Christum) possidebant: absentem dico, non virtute et gratia, sed quia nondum in carne manifestatus erat; quare et regnum ejus sub involucris adhuc latebat. Denique in terram descen-

dens quodammodo coelos nobis aperuit, ut spirituales divitias, quae nonnisi sub figuris procul ostendebantur, prope cernere liceat. Haec igitur Christi manifestati fruitio discrimen inter nos et prophetas ostendit (so treffend Calv.). In dem διηκόνουν liegt sowohl, daß die Herbeibringung des Heils selbst durch den Dienst der Propheten vermittelt ist, als auch daß die Gewißheit der Erfüllung durch die Weissagung sich vermittelt; daher denn auch, mehr als gemeiniglich der Fall ist, die Geschichte der Weissagung ein Hauptgegenstand nicht blos theologischer, sondern allgemein christlicher Erkenntniß seyn sollte. Man erwäge 1 Petr. 1, 19; Röm. 16, 26; 15, 4; Luk. 24, 27. 44 u. a. — Das imperf. wie oben V. 11 ἐδήλου.

Αὐτὰ ἃ νῦν ἀνηγγέλη κτλ. Es ist der Inhalt der Weissagung eins mit dem Inhalte der Heilspredigt; dasselbe was dort zuvorbezeugt wird, wird hier als geschehen bezeugt (ἀναγγέλλεται); an die Stelle der Propheten, der οἱ προφητεύσαντες, sind die οἱ εὐαγγελισάμενοι getreten, aber beide zeugen in einem und demselben Geist: die Propheten ἐν πνεύματι Χριστοῦ, die neutest. Verkündiger aber πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ. Mit eben der Schärfe, mit welcher der Unterschied alt- und neutestamentlicher Heilsökonomie ausgesprochen ist, ist auch (vgl. auch V. 10 περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάρ., V. 11 τὰ εἰς Χριστὸν παθ. κτλ) die Einheit beider hervorgehoben (unsere St. in dieser Beziehung ein locus classicus, vgl. Schmid II. 158 f.). Die Hervorhebung von beidem aber dient der oben bereits angegebenen Absicht des Ganzen, die Leser als die Glücklichen darzustellen, denen eben das Heil zu besitzen gegeben ist, welches den Frommen des A. B. nicht zu schauen gegönnt war, womit von selbst die Heilsgewißheit der Leser ausgesprochen ist (5, 12). Auch hier zeigt sich wieder, daß die σωτηρία V. 10 nicht ausschließlich von dem noch künftigen Heile der schließlichen Offenbarung zu verstehen ist, da hier entsprechend V. 11 die neutest. Heilsbotschaft schlechthin als Inbegriff jener σωτηρία dargestellt ist.

Αὐτὰ ἃ eng zu verbinden = ea, quae; es bedarf demnach keiner anderweitigen grammat. Beziehung des αὐτά. Diese Objektsbezeichnung bestätigt hinsichtlich des ἡμῖν δέ, daß der Apostel von sich und seinem Standpunkt aus redet. Νῦν vom Jetzt der Heilsgegenwart gegenüber der Zeit der Prophetie — ἀνηγγέλη

ebenso significant wie oben das προμαρτύρεσθαι; vgl. Erasm. in s. Paraphr.: Ideo praecesserunt illorum vaticinia, quo certior esset fides nobis, qui nunc eadem vobis nunciamus facta, quae praedixerant illi futura — διὰ τῶν εὐαγγ. ὑμᾶς erinnert (διά) an das διακονεῖν der Propheten; die Boten des Evangeliums sind nur Werkzeuge in der Hand Gottes, der ihnen die Heilsbotschaft hat zukommen lassen — zu ὑμᾶς hier in speciellem Sinne vgl. oben zu ἡμῖν δέ; über die Construction des Akkus. (anders 4, 6) vgl. Win. 5. A. S. 255; 6. A. S. 199 — ἐν πνεύματι ἁγ. besser πν. ἁγ. ohne ἐν vgl. Tischd., = kraft des h. Geistes, womit nicht die Begründung der Verkündigung in Gottes Willen (Huth.), sondern die Art derselben als eine durch den Geist gewirkte bezeichnet wird, wodurch sie zur ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως 2 Cor. 4, 4 gedeiht; kraft desselben Geistes, welcher die Weissagung wirkte (V. 11), geschieht die Predigt von deren Erfüllung, ne quid hic humanum cogitent (Calv.); auch hierin spricht sich die wunderbare Herrlichkeit des Heils und die Heilsgewißheit der Leser aus — über das Fehlen des Artikels vgl. Win. 5. A. S. 139; 6. A. S. 111 — ἀποστολὲν ἀπ' οὐρανοῦ. Nun der Unterschied; derselbe Ausdruck, wie vom Sohne, vgl. namentlich Gal. 4, 4—6, „im Gegensatze zur alttest. Prophetie, womit allerdings der Grund des Unterschieds zwischen der Weise seines Wirkens in den Propheten und in den Aposteln angegeben ist.“ „Dort vermöge seiner Ueberweltlichkeit in der Welt wirksam, hier ebenso wesentlich inweltlich als überweltlich, nämlich als der Geist Christi und seiner Gemeinde, des Hauptes und des Leibes.“ „Was für den Sohn die Empfängniß, das ist für den Geist die Ausgießung“ (Hofmann Schriftb. I. S. 169 ff.). Ist der Geist den Heilsverkündigern bleibend inwohnend, so steht ihre Verkündigung mit ihrem eigenen inneren Leben in einem viel engeren Zusammenhang, als bei den Propheten. Daß dies ἀποσταλέν auf das Pfingstfest hinweist und die damalige Ausgießung des Geistes als Quell der ununterbrochenen, kraft des Geistes ergehenden Heilsverkündigung betrachtet wird, ist von selbst klar. „Alle Wahrheit des späteren Zeugnisses beruht auf dem Nachweis, daß der Geist, in dem die Späteren zeugen, eins ist mit dem einmal gesandten Geist. Der Nachweis kann allein geliefert werden aus der Uebereinstimmung ihres Zeugnisses mit

dem der Apostel" (Harl.). — Was die οἱ εὐαγγ. anlangt, so rechnet sich dem Ausdrucke nach Petrus nicht zu ihnen; an wen vor Allem zu denken sey, lehrt die Bestimmung des Briefes (vgl. zu V. 1 und Einl. §. 3); dachte Petrus an sich, so brauchte er nicht zu versichern 5, 12: ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν κτλ. Doch schließt der Ausdruck nicht unbedingt jede Anwesenheit des Petrus bei den Lesern aus.

Εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι — eine gradatio (Beng.): ein Heil ist euch verkündigt, so wunderbar herrlich, daß Engel hineinzuschauen gelüstet. Ἄγγελοι wie oben προφῆται ohne Artikel: nicht auf die Gesammtheit kommt es an, sondern auf das genus: Propheten — Engel (vgl. zu 1 Tim. 3, 16 S. 467; Win. 5. A. S. 141 f.; 6. A. S. 113). Εἰς ἃ kann nur auf die vorher mit ἃ ἀνηγγ. bezeichneten Thatsachen der Erlösung (vgl. V. 11), als in welchen das Heil begründet ist, gehen; im Zusammenhange aber mit der Auffassung der σωτηρία als der künftigen (V. 10) und zufolge des Bedenkens, daß den Engeln das Erlösungswerk noch Geheimniß seyn sollte, hat man (Calv. u. v. A., zuletzt Huth.) nicht dieses, sondern die künftige Herrlichkeit der Christen als Gegenstand des παρακ. verstanden; gegen den Contert, vgl. zu V. 11 προμ. κτλ. und V. 12, Brückn. zu u. St. Wegen dieses Bedenkens verweisen wir 1) auf Bengel's treffende Bemerkung: nobis per auditum, angelis per visum, quod majus est. Nos tamen propius attingit: angelorum est παρακύπτειν: παρά observandum; 2) auf Steig. zu d. St.: „Die Erlösung, und also auch die Heilserkenntniß ist für die Kirche vorhanden, nicht für die Engel (Hebr. 2, 16).... Die Erlösungsthätigkeit Gottes lernen sie nur an uns kennen, und kennen sie daher nur in dem Maße, als sie sich in der Geschichte der Kirche offenbart" (Eph. 3, 10); 3) auf Hofmann's Bestätigung dessen (Schriftb. I. 313 ff.): „Für sie (die Engel) gibt es nur den Gegensatz von Gut und Bös, ohne die Möglichkeit einer Bekehrung aus Sünde zur Gerechtigkeit. Da sie nun Zeugen solcher Wiederkehr zu Gott sind, so verlangt sie nach Einsicht in das, wodurch dieselbe gewirkt wird ... sie selbst stehen außerhalb dieses Zusammenhangs (der Thatsachen und ihrer Wirkung); daher heißt es, daß sie neben den Thatsachen der apostolischen Verkündigung stehen und in sie hinein-

zuschauen begehren" (womit auch Harleß Comm. z. Eph. S. 301 zu vergleichen). Wenn de Wette meint, nach Col. 1, 20 in Widerspruch mit Hebr. 2, 16 gelte auch den Engeln die Erlösung, so vgl. hiergegen Hofmann's Ausl. d. St. a. a. O. S. 188—193. — Zu παρακύψαι = daneben stehen und sich bücken, um etwas genau zu betrachten, von dem „Tiefblicke in das Geheimniß der Erlösung" (de Wette), vgl. Jak. 1, 25. Aber es liegt hier wohl auch dies darin, daß das, in was sie so angelegentlich zu schauen begehren, zunächst nicht für sie bestimmt ist (vgl. oben Beng. und Hofm.). Den Aorist (nicht Präs.) παρακύψαι nach ἐπιϑ. urgiren wir wohl nicht zu sehr, wenn wir damit ausgesprochen seyn lassen, daß sie einen solchen Einblick begehren, der ihnen ein für alle Mal dies Geheimniß eröffnet, vgl. Win. 5. A. S. 385; 6. A. S. 296. — Gewährsmänner für unsere Auffassung der Stelle im Ganzen sind Erasm., Gerhard, Calv., Steig., Beng., de Wette, Hofmann, auch Olsh. und Harleß. Dagegen Calv., Wolf u. A., wie Huth., in Beziehung auf die künftige σωτηρία.

§. 3. Der paränetische Briefinhalt.

1, 13 — 5, 11.

A. Allgemeine Ermahnungen an die Leser zu dem rechten, ihrem Heilsbesitze gemäßen Verhalten, gegenüber ihrem vorigen Wandel.

1, 13 — 2, 10.

Auf dem mit 1, 3—12 gelegten Grunde bewegt sich nun der bis zum Schluß des Briefes fortlaufende paränetische Inhalt desselben, über dessen Gruppirung man Einl. §. 2 vergleiche. Der uns hier zunächst vorliegende Abschnitt enthält im Vergleich mit den folgenden allgemeine Ermahnungen, allgemeine nicht bloß in Ansehung ihres Inhalts an sich (denn auch nachher kommen noch ebenso allgemeine vor), sondern in Ansehung des Gesichtspunktes, unter den sie gestellt sind: sie sollen nur eben aussprechen, welche Anforderungen der Besitz des vorher geschilderten Heiles an die Leser als Besitzer stelle, wie sie als Christen die Heilshoffnung, die in ihnen ist, in ihrem Verhalten bewähren sollen. In dieser Hinsicht ermahnt sie der Apostel zuerst 1, 13—25 zu einem ihren früheren entgegengesetzten heiligen Wandel (V. 14—21)

und zu ungeheuchelter brüderlicher Liebe (V. 22—25), unter Hervorhebung der speciellen in ihrem Christenberuf liegenden Motive, sodann aber 2, 1—10 zum eifrigen Hören des Wortes und zur Festhaltung der durch das Wort vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christo, als wodurch allein sie im Stande sind, ihrer hohen Bestimmung als heiliges Volk Gottes zu entsprechen (worüber unten).

a) V. 13—21. Ermahnung zu völliger Hoffnung und deren Bewährung in einem heiligen Wandel, unter Hinweisung α) auf die Heiligkeit Dessen, der sie berufen hat (13—16).

V. 13. „Darum so richtet, die Lenden eures Sinnes gürtend, nüchtern, völlig die Hoffnung auf die Gnade hin, welche euch gebracht wird in der Offenbarung Jesu Christi."

Mit διό faßt der Apostel auf dem im Vorangehenden gelegten Grunde festen Fuß. Er hat hervorgehoben, daß das ihnen geschenkte Heil Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung, zu einem unvergänglichen Erbe ist: dem entspricht die Ermahnung V. 13 τελείως ἐλπίσατε τλ. V. 14 ff. erläutern dann, in welcher Weise dies τελείως ἐλπίζειν stattfindet. Denn es scheint undenkbar, daß der Verf., nachdem er durch den Eingang V. 3—12 diese Mahnung zu völliger Hoffnung vorbereitet hat, V. 14 von der Hoffnung ab- und auf etwas Anderes überspringen sollte, wie de Wette, Huth. u. A. wollen, die hier eine zweite Ermahnung finden. Das Richtige haben schon Luth., Gerh. erkannt; wie sie auch Harl. u. A. Bei dieser Fassung wird auch von selbst klar, was unter dem τελείως und unter der φερομένη ὑμῖν χάρις zu verstehen sey (vgl. nachher).

Hinsichtlich der bestimmteren Fassung des διό schwanken die Ausleger, ob es speciell aus V. 9 (Hottinger, Hensler), oder aus V. 5—9 (de Wette, Brückn.), oder zunächst aus V. 10—12 (Dek., Luth.), oder aus allem Bisherigen (Steig., Huth. und die Meisten) die nachfolgende Ermahnung ableite. Auf V. 5—9 insbesondere zurückzugehen, halte ich für verfehlt; denn wenn der Sinn von διό seyn sollte, wie de Wette will: darum weil der Christ durch Prüfung einem herrlichen Ziel entgegengeht, so müßte im Nachfolgenden von solcher Prüfung die Rede seyn. Διό weist meiner Meinung nach allerdings auf das Nächstvorangehende zurück:

darum weil ihr im Besitze solches herrlichen Heils seyd; welcher Art aber dies Heil ist, hat eben V. 3—9 gelehrt (vgl. V. 10 περὶ ἧς σωτηρίας), so daß διό, indem es sich auf das unmittelbar Vorangehende bezieht, eben damit auf alles Vorhergehende zurückweist. Weil ihr im Besitze solches Heils seyd, ist der Sinn, so thut auch, was dies Heil von euch verlangt (3—9) τελείως ἐλπίσατε τλ.

'Αναζωσάμενοι — ὑμῶν als ein Bild; nicht ist τῆς διανοίας ὑμῶν erst nachträglich als Exegese hinzugefügt = sc. τῆς διαν. (so Steig. u. A.); sonst würde es eher heißen: τὰς ὀσφύας ὑμῶν τῆς διαν. Die διάνοια ist = Sinn, Gesinnung, also nicht als abstractes Vermögen, sondern als geformt und gestaltet; daher auch öfter mit καρδίας als seinem Fokus verbunden, vgl. Luc. 1, 51; Col. 1, 21; Matth. 22, 37; wie νοῦς Denken und Wollen in sich begreifend, von diesem als Habituellem unterschieden als Actuelles, wie Harl. bemerkt. Die einzelnen Acte sind die διάνοιαι sowohl Gedanken als Willensmeinungen. Im Uebrigen vgl. die Lex., Steig. zu u. St., Harl. im Comm. zu Eph. S. 164. 402. — Das Bild ἀναζώσ., vom Aufschürzen des langen Untergewands hergenommen, bedeutet die Bereitschaft zu etwas, es sey nun ein Kampf (Eph. 6, 14 ff.) oder sonst eine Verrichtung, vgl. Hiob 38, 3; Jer. 1, 17. Die größte Aehnlichkeit mit u. St. hat Luc. 12, 35, wo, wie hier, das Gürten der Lenden Vorbereitung auf die Ankunft des Herrn ist; desumta haec sunt ex verbis Christi, meint Gerh. Im Bilde selbst liegt aber ein Doppeltes, wie die Vergleichung der anderweitigen Stellen lehrt und schon Gerh., Steig. richtig hervorheben: die Absicht des Gürtens ist nämlich, wie Letzterer sagt, sowohl das Gewand, das die Bewegung hindert, zu beseitigen, als den Körper selbst fest zu gürten und dadurch für die erforderliche Verrichtung tauglicher zu machen. So auch hier: „die διάνοια soll gegürtet werden, in sich zusammengerafft, daß ihr Gewand gleichsam nicht sich zerstreue und ihr hinderlich sey; und zugleich ad colligendas vires (Beng.) ... eine für die geistlichen Pilger (V. 1) sehr passende Ermahnung", vgl. bei Steig. Συντείναντες ἑαυτοὺς καὶ ἀνδρικῶς διατιθέντες Oek. und Theophyl. Der Sinn des Ausdrucks geht, wie Huth. richtig bemerkt, „auf alle und jede zur Erfüllung der folgenden Ermahnung nöthige Zurüstung des Geistes" und nicht blos auf

die bösen Begierden; daß aber Steig. diese geradezu ausgeschlossen haben will, geschieht ohne allen Grund; im Gegentheil das nachfolgende νήφοντες und was V. 14 folgt zeigt, daß hieran besonders zu denken ist, wie denn auch nichts den Aufschwung der Hoffnung mehr hemmt als solche Beschwerung der Herzen, vgl. Luc. 21, 34. Wie solche Gürtung geschieht, lehrt διό, nämlich in der Macht des Glaubens, in welchem der Gurt der Wahrheit (Eph. 6, 14) und der Gerechtigkeit (Jes. 11, 15) vom Geiste Gottes dargereicht wird. Ich will nicht behaupten, daß Petrus an den Auszug Israel's mit gegürteten Lenden (2 Mos. 12, 11) hier bestimmt gedacht hat (vgl. 1, 2. 18—20. 15. 16); aber für die praktische Behandlung unserer Stelle dürfte keine Vergleichung ergiebiger seyn als diese: denn was ist die christliche Hoffnung Anderes, als ein geistiges Auswandern mit gegürteten Lenden aus dem Lande der sichtbaren Gegenwart in das Verheißungsland einer noch unsichtbaren Zukunft? —

Νήφοντες der aus dem ἀναζ. τλ. resultirende Zustand, als Inneres dem Aeußeren bei Luc. 12, 35 (καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι), wie Steig. bemerkt, entsprechend: der ist recht gegürtet zum Hoffen, der aus dem Rausch und Taumel des Irdischen erwacht und zu sich gebracht ist und nun, wie Luth. sich ausdrückt, auf sein Fleisch Acht hat, daß es den Glauben nicht abstoße. Mentis sobrietas ac vigilantia requiritur, sicque metaphora in lumborum cinctura prius proposita ἐξηγητικῶς explicatur (Gerh.). Es ist die „Nüchternheit der durch Gottes Gnade genesenen Vernunft, Hebr. 5, 14" (Harl.), spiritualis sobrietas, quum sensus omnes nostros continemus, ne se hujus mundi illecebris inebrient (Calv.); vgl. 5, 8; 1 Thess. 5, 6. 8 (mit γρηγορεῖν verbunden). Im Unterschiede von ἀναζ., das die Voraussetzung nennt, ohne die es zum Hoffen nicht kommt, bezeichnet νήφοντες den dauernden Zustand, der das ἐλπίζειν begleitet.

Τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τλ. — wie dem Zusammenhange nach (vgl. oben), so läßt sich auch den Worten nach bei der φερομένη ὑμῖν χάρις ἐν ἀποκ. 'I. X. nur an „die dereinst vollkommene, in Gnaden geschenkte Seligkeit" (Harl.) denken, vgl. V. 4. 5. 7. 9. Consilium Petri est evocare nos extra mundum (Calv.); so auch die neuesten Ausleger und Olsh., wie schon Oek. u. A. Hierfür spricht der Vergleich mit 1, 7, dann der Umstand, daß

'I. X. constant Bezeichnung der Wiederkunft Christi ist,
er Bezeichnung der Heilspredigt von Christo oder seiner
Erscheinung ist (vgl. de Wette zu u. St.). Ebenso spricht
das Präs. φερομένη, das von der gratia per Christum
et in evangelio oblata (Luth., Gerh.) verstanden, übel
in δι' liegenden Voraussetzung (vgl. namentlich V. 12
ıch V. 14 ὡς τέκνα) stimmen würde. Bei unserer Auf-
fließt dies Präs. wie oben V. 6. 8. 9. aus dem Bewußt-
er Gewißheit und Nähe des schließlichen Heiles: es ist nur
m ein Kleines (V. 6) zu thun, während dessen das er-
Ziel immer näher rückt und ihnen bringt (für sie herbei-
nicht „darbringt"), was für sie schon bereit liegt (V. 5)
ıfbehalten ist (V. 4) und ihnen als Ende des Glaubens
ı soll (V. 9). Der Ausdruck φερ. entspricht offenbar diesen
ehenden Bezeichnungen. Die χάρις kann daher auch nichts
s seyn, als was dort mit σωτηρία bezeichnet ist: nicht die
, welche das Heilsgut schenkt, sondern das aus Gnaden
kte Heilsgut, also dieses nach seinem Grunde; der Wechsel
usdrucks ist derselbe, wie V. 10 (vgl. zu τῆς εἰς ὑμᾶς
;). 'Εν deutet auch hier (vgl. zu 1, 7) auf den causalen
der χάρις mit der ἀποκ. 'I. X. in quo abscondita est
piorum (Calv.). Ueber die Nachstellung des ἐν ἀποκ.
. 5. A. S. 635. Die andere Auffassung, welche die χάρις
in der Heilsbotschaft sich darbietende nimmt, findet sich bei
., Luth., Gerh., Beng., Steig. u. A. — Nur die Ver-
g des ἐλπίζειν mit ἐπί cum accus. würde für diese letztere
ung sprechen, wenn wirklich hiermit die χάρις stricte als
des ἐλπίζειν bezeichnet wäre (so Steig. = seine Hoffnung
ıuf die u. s. w.; de Wette und Brückn. nehmen eine Ver-
ıg von Grund und Gegenstand an, Huth. will, dem ob-
Sinne von φερομένη ὑμῖν χάρις zuwider, die χάρις,
die σωτηρία schenkt, als Grund von der σωτηρία als
tand unterscheiden). Aber ἐπί bezeichnet einfach die Rich-
und die χάρις ist dem gemäß das Ziel, auf das sie hoffend
chtet seyn sollen; vgl. 1 Tim. 5, 5, Win. 5. A. S. 485,
wie πιστεύειν mit ἐπί Apgsch. 9, 42; 11, 17; 22, 19 u. a.,
in. 5. A. S. 241 f., 6. A. S. 191, Meyer z. d. ersten St.
ndlich die adverbiale Bestimmung τελείως (nur hier) anlangt,

die jedenfalls zu dem Schlagworte der Ermahnung ἐλπίσατε und nicht zu νήφοντες gehört, so ist der Sinn nicht ad finem usque (Beng. u. v. A.), sondern perfecte, in völliger Weise, so wie es seyn soll (vgl. zu Jac. 1, 4); ita ut nihil desideretur (Wahl). Es ist aber damit nicht blos gemeint: „ohne Zweifel, ohne Kleinmuth, mit voller Hingebung der Seele" (de Wette), sondern τελείως schließt, so gewiß (vgl. oben) V. 13 die Summe der nachfolgenden Ermahnung als Folgerung aus dem Vorangehenden aussprechen soll, und gemäß dem ἀναζ., νήφοντες, alles ungöttliche Wesen und alle weltliche Lust aus und namentlich das folgende μὴ συσχημ. τλ. als Bewährung der Hoffnung mit ein (vgl. 2 Cor. 7, 1 zum Gedanken).

V. 14 nämlich: „als Kinder des Gehorsams euch nicht gleichgestaltend den früher in euerer Unwissenheit gehegten Lüsten" — beginnt nicht eine neue selbständige Ermahnung, sondern V. 14 ist, mag man nun συσχημ. mit ἐλπίσατε grammatisch verbinden, oder „als dem κατὰ τὸν καλέσαντα τλ. parallel" mit γενήθητε (so Win. 5. A. S. 401, 6. A. S. 315, Harl.), in jedem Falle als Erläuterung und weitere Ausführung des τελείως ἐλπ. zu fassen (vgl. oben). So namentlich auch Gerh. (conjungendus hic προςδιορισμός cum verbo ἐλπ.). Was die Construction anlangt, so stimme ich Win. und Harl. bei. Ganz ebenso beginnt V. 22 die zweite, und 2, 1 die dritte Partie der in diesen Abschnitt gehörigen Ermahnungen (anders 2, 12. 18; 3, 1). Die dem μὴ συσχημ. τλ. entsprechende positive Bestimmung κατα — ἅγιοι ist im Flusse der Rede mit dem Hauptsatze ἅγιοι γενήθητε verschmolzen (Steig., Huth.).

Ὡς τέκνα ὑπακοῆς, Hinweisung auf ein factisch bestehendes Verhältniß, in welchem für sie die Verpflichtung zu einem heiligen Wandel liegt. Dies Factische kann nicht das Verhalten, zu dem sie ermahnt werden, sondern nur das Verhältniß des Gehorsams seyn, in das sie durch den Glauben getreten sind, also ὑπακ. hier wie oben 1, 2 und 22. So auch Luth.: „Wer das Evangelium und Wort Gottes hört und glaubt, der ist ein gehorsamer Sohn Gottes." Harl.: „Auf die Voraussetzung hin, daß im Glauben der Eigenwille und die Selbstsucht gebrochen sey, ermahnt der Apostel." Calv. und die meisten neueren Ausleger dagegen de obedientia legali oder zugleich von dieser. Zu dem

Ausdrucke τέκνα ὑπακ. vgl. Steig. S. 153—156. Aehnlich wie τέκνα ὀργῆς Eph. 2, 3, τέκνα φωτός Eph. 5, 8 u. dgl. bedeute der Ausdruck hier solche, die durch den Glauben das geworden sind, was sie sind, durch ihn neu geboren wurden und daher den Charakter des Glaubens haben. Nach morgenländischer Anschauung werde die innigste Zusammengehörigkeit auch im geistigen Gebiete als Kindsverhältniß betrachtet, so Win. 5. A. S. 270, 6. A. S. 213 mit Verweisung auf Gurlitt Stud. u. Krit. 1829. S. 728 f. Aber es scheint mir im Hinblick auf V. 15 f. κατὰ τὸν καλέσαντα, namentlich aber auf V. 17, wo die Kehrseite des 14. genannten Verhältnisses zur Sprache kommt, mit de Wette, Brückn. vorzuziehen, hier dem τέκνα die Beziehung auf Gott (1, 3) zu belassen und ὑπακοῆς als Qualitätsbestimmung (Win. 5. A. S. 268, 6. A. S. 211 f.) zu fassen. Das Kindesverhältniß zu Gott tritt V. 17 nicht als neues Moment ein.

Μὴ συσχηματιζόμενοι. Der Ausdruck, eigentlich = sich gleichförmig einem Anderen machen, sich ihm gleichgestalten, nur noch Röm. 12, 2, in ähnlicher Verbindung wie hier. — Ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις — diese sind ihnen als Gehorsamskindern etwas Fremdes geworden; es ist nicht mehr die jetzige, sondern die vergangene Gestalt ihres Lebens, der sie nicht wieder ähnlich werden können, ohne aus ihrem jetzigen Stande herauszutreten. Die ἐπιθυμίαι (vgl. 2, 11 σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι, 4, 3 ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι im Gegensatze zu θέλημα θεοῦ und 4, 4, wo dergleichen namhaft gemacht werden, auch Eph. 2, 3) sind hier als die ihr früheres Leben beherrschende, ihm das σχῆμα der Sünde gebende Potenz vorgestellt (vgl. Schmid II. 193); es ist daher so contextwidrig nicht, wenn de Wette hier von einem Lustleben redet, wenn auch der Begriff der Befriedigung und des Wandels zunächst nicht in ἐπιθ. selbst liegt (Huth., Brückn.). Im Uebrigen vgl. Steig. zu u. St. Dieses πρότερον charakterisirt der Verf. noch näher durch ἐν ἀγνοίᾳ im Gegensatze zu dem τέκνα ὑπακοῆς; diese ἄγνοια ist, wie schon dieser Gegensatz lehrt, nicht eine unverschuldete, sondern die ἄγνοια τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων Röm. 1, 18 ff., Apgsch. 17, 27; ἐν ἀγν. also „nicht zur Entschuldigung, sondern zur Bezeichnung des Wesens ihres früheren Zustandes" (Harl.); ἐν nicht blos zeitlich, sondern zugleich causal. Vgl. Apgsch. 17, 30; Eph. 4, 18.

„Davon kommt alles Unglück her“ (Luth.). Diese Charakteristik des früheren Zustandes setzt entschieden ehemals heidnische Leser voraus (vgl. 4, 3). Wohl wird auch von den Juden gesagt (Eph. 2, 3), daß sie gewandelt sind ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός ... τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί: denn das Gesetz konnte ihnen ja kein neues Leben geben, sondern reizte vielmehr die Uebertretung; aber nirgends wird gelehrt, daß auch bei ihnen dieser Zustand in der ἄγνοια seinen Grund hatte, sondern ihr Wissen um Gott und den Willen Gottes ist es gerade, was den Unterschied zwischen ihnen und den Heiden macht. Die ἄγνοια, welche ihnen Apgsch. 3, 17, Röm. 10, 3 Schuld gegeben wird, oder welche Paulus sich selbst 1 Tim. 1, 13 u. a. zur Last legt, ist ganz anderer Art: nicht eine ἄγνοια in Betreff der sittlichen Forderungen des Gesetzes, sondern Verkennung des auch durch das Gesetz sich manifestirenden Heilsrathschlusses, zu welcher sie im Unterschiede von den Heiden gerade durch die Aufrichtung einer eigenen Gerechtigkeit aus dem Gesetze verleitet wurden. — Den Sinn der ganzen Stelle gibt Luth. mit den kräftigen Worten: „Ihr habt nun gnug genarret; darum stehet nun davon ab, weil ihr nun wissend seyd worden und einen rechten Verstand habt überkommen.“

V. 15. 16. Dem Negativen (V. 14) folgt nun das Positive: quoties de instauratione Dei in nobis agit scriptura, inde orditur, ut aboleatur vetus homo cum suis desideriis (Calv.). „Sondern nach dem Heiligen, der euch berufen hat, werdet selbst auch heilig in allem euren Wandel“; worauf V. 16 zur Begründung dieser Ermahnung die Schriftstelle (3 Mos. 11, 44. 19, 2. 20, 7. 26) folgt: „Ihr sollt heilig seyn (ἔσεσθε zu lesen, vgl. Tischd.); denn ich bin heilig“ (ohne εἰμί im Urtexte A*B u. a.). So erinnert hier der Verf. wieder an das Israel des A. B., dem die Leser als das des N. B. in Völligkeit entsprechen sollen; vgl. zu 1, 2. Es ist der Wille Gottes, der geschriebene, ein für alle Mal unabänderlich feststehende, der ihnen vorgehalten wird, eine Predigt des Gesetzes, aber wie bei Jak. des Gesetzes der Freiheit (ὡς τέκνα ὑπ. V. 14). Wie der Grund der Forderung: ὅτι ἐγὼ ἅγιος, unwandelbar ist, so auch die daraus hervorgehende Anforderung an die, welche er zur Gemeinschaft mit sich beruft. „Die Gnade des N. B. hat Gott nicht in einen Unheiligen

gewandelt, sondern sie hat den Sünder zu einem Heiligen umgewandelt, damit er kraft dieser Gnade mehr und mehr gleich werde dem heiligen Gott" (so Harl.) Vgl. Ps. 130, 3: bei dir ist die Vergebung, auf daß man dich fürchte.

Κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον — summum exemplum (Beng.); zugleich aber ist es auch der höchste und letzte Grund der Forderung und der Verpflichtung der Leser zu deren Erfüllung, daß Er, der sie berufen hat, heilig ist. Ἅγιος als Subst. (nicht Beiwort, de W.), Bezeichnung Gottes nach der Seite, welche der Ermahnung entspricht. Er, der Ueberweltliche, ist allein der Heilige (vgl. zu ἐν ἁγιασμ. 1, 2); alle Heiligkeit hat in Ihm ihren Quell, besteht nur in der Gemeinschaft mit Ihm. Das καλεῖν, die zeitliche Realisirung der ἐκλογή und des προορισμὸς εἰς υἱοθεσίαν, vollzieht sich in dem ἁγιασμὸς πνεύματος (vgl. zu 1, 2); und so spricht καλέσαντα ὑμᾶς eine That Gottes aus, die nicht bloß schlechtweg verpflichtet, sondern darum verpflichtet, weil sie darreicht, wozu sie verpflichtet. Olsh. im Sinne des hier Gesagten: „Der Mensch soll nicht ein neues Bild der Heiligkeit in sich produciren, sondern Gott prägt ihm sein Bild ein." Ego sum, qui vos sanctifico, Lev. 20, 8 (Calv.). — Die gegensätzliche Beziehung des κατὰ τλ. auf das vorangehende συσχ. ταῖς πρότερον τλ. leuchtet von selbst ein: statt jener Gestalt soll nun das Bild Gottes an ihnen wiederstrahlen (Ἀλλὰ νῦν γοῦν τῷ καλέσαντι συσχηματιζόμενοι, Oek. u. Theoph., vgl. auch Calv. zu d. St.). — Καὶ αὐτοί im Gegensatze zu dem heiligen Gott, der sie berufen hat. Ἅγιοι — γενήθητε die stetige Frucht des ἁγιασμὸς πνεύματος 1, 2 (vgl. zu d. St.). „Heilig heißt das Gott eigen ist und ihm allein gebührt ... laßt Gott allein in euch regieren, leben und wirken, so seyd ihr heilig, wie Gott heilig ist" (Luth.). Γενήθητε = werdet (Huth. „seyd" — warum?) Ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ nicht: in omni vitae humanae modo, aber auch nicht: im ganzen Wandel, sondern: in allem Wandel = „in allem, was unter den Wandel sich begreift" (vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 137). Ἀναστροφή = vivendi agendique ratio. Das Weitere b. Steig. S. 152. Win. zu Gal. 1, 13. Πάσῃ — perpetuo et apud quosvis sanctitati studeatis (Gerh.) — nulla sit pars vitae, quae non hunc bonum sanctitatis odorem redoleat (Calv.). — Die Begründung

V. 16 διότι = διὰ τοῦτο ὅτι geht nicht bloß auf die Benennung ἅγιος (de W.), sondern, wie schon der Hauptsatz ἅγιοι ἔσεσθε lehrt, auf den ganzen Gedanken von V. 15. Zwischen dem Heiligen und dem Unheiligen kann keine Gemeinschaft bestehen; seine Berufung zur Gemeinschaft mit Ihm ist also Berufung zur Heiligung. Ich füge noch als Zusammenfassung die treffliche Stelle aus Didym. bei: Cum Deus, qui per Evangelium evocavit vos ad salutem, *sit* sanctus, necesse est obedientibus vocationi omni conversatione atque prudentia *fieri* sanctos ejus, praecipue dum is qui vocat ad haec invitet et tribuat sanctitatem. Ait enim, quomodo Ego fons sanctitatis sum, per substantiam sanctus existens, vos studete participari sanctitati, quos diligo, ut sitis sicut et Ego. Et vide dispensationem. Se namque sanctum esse dixit, accedentes autem ad eum fieri, vel futuros sanctos invitat.

β) Fortsetzung der Ermahnung zu heiligem Wandel unter Hinweisung darauf, wie das Kindesverhältniß zu Dem, der ohne Ansehen der Person richtet, die Heiligung in der Furcht nicht aufhebt, vielmehr in diesem Verhältniß gerade das stärkste Motiv zur Heiligung liegt, da Gott soviel daran gewendet hat, uns in dieses Verhältniß zu sich zu stellen.

(1, 17—21.)

Der Abschnitt bildet ein eng zusammengehöriges Ganze: nicht durch den Gedanken an die Furcht vor dem Richter und an die Erlösung ermahnt der Verf. zur Heiligkeit (so de W.); nicht ein neuer Beweggrund zur Heiligung wird V. 18 genannt (so Steig. u. A.), sondern das εἰδότες V. 18 begründet recht eigentlich, warum das Kindesverhältniß zu dem Richter das ἀναστρέφεσθαι ἐν φόβῳ nicht etwa aufhebt, sondern einbindet. Vor Anderen hat Luth. den Gedankenzusammenhang treffend ausgesprochen: „Weil ihr nun in den Stand kommen seyd, daß ihr Gott fröhlich mögt Vater heißen, so ist er dennoch so gerecht, daß er einem jeglichen nach seinen Werken gibt und die Person nicht ansiehet. Darum darfst du nicht denken, ob du schon den

großen Namen hast, daß du ein Christ oder Sohn Gottes heißest, daß er darum dein werde schonen, wenn du ohne Furcht lebest u. s. w." Und zu V. 18: „Das soll euch reizen, will er sagen, zur Furcht Gottes . . daß ihr gedenket, wieviel es gestanden hat, daß ihr erlöset seyd . . . sehet, wie Gott so große Kost an euch gewendet hat, und wie groß der Schatz sey, damit ihr erkaufet seyd und dahin bracht, daß ihr Gottes Kinder würdet. Darum führet euren Wandel mit Furcht und denket darauf, daß ihr solches nicht verachtet und den edeln theuren Schatz nicht verlieret."

V. 17. „Und wenn ihr Den Vater nennt, der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeglichen Werk, so führet euren Wandel die Zeit eurer Pilgerfahrt (so lange ihr hier wallet) in Furcht."

Καί an die Ermahnung V. 15 anknüpfend, die hier fortgesetzt wird. Εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε κτλ. das Kindesverhältniß nicht als ein neues Moment der Ermahnung: es ist im Wesentlichen schon V. 14 mit ὡς τέκνα ὑπακοῆς, V. 15 mit τὸν καλέσαντα angezogen; hier aber wird es von seiner anderen Seite aus dargestellt, wie Steig. richtig bemerkt: „Vorher nannte Petrus die Gläubigen Kinder des Gehorsams und Gott den Berufenden; er machte sie also darauf aufmerksam, daß sie dem Berufe Folge geleistet hätten und demnach heilig werden müßten. Jetzt stellt er dasselbe Verhältniß von der anderen Seite und zugleich stärker dar. Sie selbst sind es, die Gott vor aller Welt Vater nennen, dieser Vater aber ist der unparteiische Richter u. s. w." Also nicht in dem πατέρα an sich liegt ein Neues, sondern dies will er sagen: ihr seyd als Kinder zu Dem in ein so nahes Verhältniß getreten, welcher ohne Ansehen richtet, und hieraus leitet er dann das ἐν φόβῳ ab. Der Hauptnachdruck liegt daher auf der Bezeichnung Gottes mit τὸν ἀπροςωπ. κρίνοντα. Auch V. 17 ist, wie das Vorangehende, evangelische Gesetzespredigt; nur daß hier V. 18—21 die evangelische Voraussetzung aller Gesetzespredigt als das Motiv der Erfüllung in ihrer ganzen Herrlichkeit entfaltet wird; vgl. hiermit oben zu ὡς τέκνα ὑπακοῆς V. 14. — Die Form unseres Satzes εἰ πατέρα κτλ. ist conditional, der Sinn um so assertorischer: wenn das Eine (wie es ja der Fall ist), dann nothwendig auch das Andere; beides läßt sich nicht trennen. Πατέρα ἐπικαλεῖσθε — appellare,

cognominare, allgemein wie der doppelte Akkus. lehrt, nicht speciell vom Anrufen im Gebete (Huth. u. A.), vgl. Wahl. Bei letzterer Auffassung lag es nahe, hier eine Beziehung auf das Vater unser finden. *) Sinnig Huth: ἐπικαλ. entspreche dem καλέσαντα V. 15: Gott ruft und die Gläubigen antworten seinem Rufe mit dem Vaternamen. Πατέρα das höchste, theuerste Recht des Christen; denn in dem Liebesnamen, welchen er Gott gibt in Kraft des Geistes Gottes (Gal. 4, 5—7), spricht sich auch die ganze Herrlichkeit seines Glaubens und seiner Hoffnung aus (vgl. V. 21 Schl.). Dies Recht aber ist bei Gott nicht, wie etwa bei Menschen, ein Vorrecht zur Ungebundenheit und Ungestraftheit; denn der, den sie Vater nennen, ist und bleibt, auch seinen Kindern gegenüber, der ohne Ansehen der Person Richtende nach eines Jeglichen Werk, wie das Gesetz ihn kennen lehrt. Wie εἰ . . . ἐπικαλεῖσθε dem ὡς τέκνα V. 14 καλέσ. V. 15, so entspricht das τὸν ἀπρ. κρίν. dem ἅγιον V. 15 und V. 16. Der Nachdruck des ἀπροσωπολήπτως (vox Graecis incognita, von προσωπολήπτης abzuleiten) und sein Sinn ist durch den Zusammenhang selbst klar: nicht von Juden und Heiden in ihrem beiderseitigen Verhältniß zu Gott ist hier die Rede, sondern von denen, die als Christen Gott ihren Vater nennen; auch ihnen gegenüber läßt Gott nichts anderes gelten als das ἔργον ἑκάστου; und das ist eben sein ἀπροσωπ. κρίνειν. Vgl. über ἀπροσωπ. die Bem. zu Jak. 2, 1. 4. 9. Gott ist hier als Richter vorgestellt: denn judicante filio pater est qui judicat (Didym.), und das κρίνειν nicht als ein einmaliges zukünftiges,

*) Die Verwandtschaft unseres Briefes mit dem Gebet des Herrn hat namentlich Bengel (Gnom. ad 1, 3) hervorgehoben. Sie hat auch in der That einen tieferen Grund. Unser Brief, der den Blick auf die himmlische Herrlichkeit hinrichtet und im Lichte derselben die irdische Pilgrimschaft betrachtet, ist als Brief was das Vater unser als Gebet ist, mit dessen Eingang der Blick der betenden Gemeinde sich gleichfalls auf die himmlische Herrlichkeit richtet, nach welcher sie betend ringt, indem sie in den drei ersten Bitten solche Offenbarung der Herrlichkeit, wie sie im Himmel ist, auf die Erde herabfleht und damit für sich in den vier folgenden Erledigung aus aller Noth hienieden und Aushilfe zu dem himmlischen Reiche erfleht. — Die Vergleichung ließe sich noch umfassender durchführen, als es bis jetzt geschehen.

sondern wie πατήρ und eben diesem gegenüber des Nachdrucks wegen als bleibende immanente Bestimmtheit Gottes des Heiligen vorgestellt (2, 23.), der sich selbst nicht verläugnen kann. Das Particip. als Substant. (Win. 5. A. S. 403. 6. A. 316.), in der Verbindung mit ἀπροςωπ. oder δικαίως geradezu Bezeichnung Gottes gegenüber dem menschlichen Richten. „Das hat vor Zeiten die Juden auch betrogen, die sich rühmten, daß sie . . . Gottes Volk wären." (Luth.) Κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον also die positive Explication des ἀπρος. — man übersehe den Nachdruck des ἑκάστου nicht — τὸ ἔργον Singul. das Leben als ein in sich zusammenhängendes, geschlossenes Ganze gedacht. Unum est opus, bonum malumve (Beng.), vgl. Jak. 1, 4, Gal. 6, 4; anders Röm. 2, 6 κατὰ τὰ ἔργα u. a. „Ein solches aber ist es nur entweder vom Glauben aus . . . oder von dem Ungehorsam gegen die Wahrheit (vom Unglauben) aus" (Steig.) Diese Betrachtung des Lebens als eines von Einem Principe aus gestalteten, entweder im Glauben oder im Unglauben wurzelnden und darnach bestimmten Ganzen ist praktisch von mächtiger Bedeutung: denn sie drängt zu voller Entscheidung, sie verlegt diese Entscheidung dahin, wohin sie gehört: in den Glauben oder Unglauben, sie nöthigt bei jeder einzelnen Erscheinung des sittlichen Lebens auf den Grund zurückzugehen, sie lehrt die Unzertrennlichkeit von Glaube und Werk und macht die Bewahrung des Glaubens in der Liebe, die sittliche Ausgestaltung der Persönlichkeit zum untrüglichen Kennzeichen der empfangenen Gnade und des sie empfangenden Glaubens. Daher denn auch unsere Stelle (κατά) wie Jakobus und die ganze h. Schrift (vgl. unsere Erklärung von Jac. 2, 14—26 namentl. den Schluß) nicht den Glauben an sich, sondern den Glauben im Werk oder auch die Werke, als Gesammtfrucht des Glaubens, als die Norm darstellt, nach welcher einst gerichtet wird (vgl. namentl. Matth. 5, 17 ff. 25, 16, 27. Röm. 2, 6 ff. Off. 22, 12), ein Gericht δια νόμου, aber διὰ νόμου ἐλευθερίας (Jak. 2, 12). Eben deshalb ist die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht eine Exception von diesem Canon des Gerichtes, sondern die Voraussetzung desselben: „Gott sucht an dem Baume, den er gut gemacht hat, die guten Früchte" (Harl.), und ebenso wenig hebt das stetige Bedürfniß und die stetige Erfahrung der sündentilgenden Gnade

diesen Canon auf: denn wo rechtes Bedürfniß der Sündenvergebung und rechte Erfahrung derselben ist, da wird immer solche Gnade in keiner anderen Absicht gesucht und gegeben, als daß sie zu einer die Wurzel des Lebens erneuernden Macht werde, damit aus der Wurzel der Baum des Lebens erwachse, an dem Gott die gute Frucht dereinst nicht umsonst sucht. *) Vgl. Luth. zu d. St.

---

*) Ich fühle mich gedrungen, auch hier auszusprechen, daß unserer Lehrpraxis vielfach mit Recht der Vorwurf trifft, sich zu wenig von diesem Canon des einstigen Gerichts beherrschen zu lassen. Es thut unserer Praxis vielfach wirklich Noth: daß sie schärfer scheiden lerne zwischen den ἔργα τοῦ νόμου und den ἔργα τῆς πίστεως, zwischen dem νόμος τῆς δουλείας und dem νόμος τῆς ἐλευθερίας an sich und in der Verschiedenheit ihrer Handhabung, zwischen dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in der Relation zu den ἔργα τοῦ νόμου und in der zu den ἔργα τῆς πίστεως, namentlich aber auch zwischen dem Begriffe des δικαιοῦσθαι in dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως (πίστει) und in dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων τῆς πίστεως bei Jak. (was mit den κρίνεσθαι κατὰ τὰ ἔργα zusammenfällt). Nur wenn sie das thut, nimmt sie dem Glauben die Ehre nicht, indem sie die Werke (des Glaubens) anpreißt und als Norm des Gerichtes bezeugt, und raubt sie damit den Trost der Sündenvergebung nicht; aber sie verschuldet auch ihrerseits den seelenverderblichen Irrthum nicht, als sey die in Gnaden dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit das endliche Ziel und der Ruhepunkt, in dem sich das innere Leben abschließt, statt der Ausgangs- und Anfangspunkt eines neuen Lebens, dessen Ziel das εἰκὼν τοῦ υἱοῦ ist, dem wir in Erfahrung der Kraft Christi gleichgestaltig werden sollen. Was der Glaube empfängt und was er an dem Empfänger kraft der empfangenen Gnade wirkt, will geschieden seyn; aber die Größe des Empfangenen ist das Maaß für die sittlich erneuernde Wirkung desselben (Luc. 7, 47); nur der Glaube, der nichts empfängt, kann ohne sittliche Wirkung bleiben und die Gerechtigkeit Christi als Ersatz der eigenen sittlichen Unfruchtbarkeit ansehen; der wahre Glaube, in seiner Wurzel vom Geiste Gottes gewirkte sittliche Entscheidung, führt zur sittlichen Entschiedenheit, und das um so mehr, je bußfertiger und gläubiger er ist. Mit dem Donner des νόμος τῆς δουλείας schrecken wir die unbußfertigen, ungläubigen Herzen und mit dem lieblichen Schalle des Evangeliums trösten wir die erschreckten; dem todten Glauben aber der vermeintlich Bußfertigen und Gläubigen (und das ist namentlich der Krebsschaden unserer äußerlich noch kirchlichen Landgemeinden) ist zu bezeugen, daß der Glaube eben so viel Werth hat, als er sittliche Lebenskraft entfaltet, die Gerechtigkeit des Glaubens nur da Wahrheit ist, wo sie in Gerechtigkeit des Lebens sich bewährt, und daß eben darum diese Bewährung des Glaubens und seiner Gerechtigkeit der einzige Maßstab des Gerichts seyn wird; mit Einem

Ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑ. χρ. ἀναστράφητε. Die Ermahnung, welche daraus abgeleitet wird, daß sie diesen Richter Vater nennen — ἐν φόβῳ mit Nachdruck voran im Gegensatze zu dem Leichtsinne und der Sicherheit, die sich auf den Vaternamen verläßt — richtig daher Calv.: timor securitati opponitur, qualis obrepere solet, ubi spes est impune fallendi, und Beng.: spei adjungitur timor; utrumque ex eodem fonte; timor prohibet, ne spe excidamus, und Quenst.: metus vigilantiae non diffidentiae; der φόβος τελειωτικός nach Oek. u. Theoph., „wie sich ein frommes Kind fürchtet, daß es seinen Vater nicht erzürne" (Luth.), also Ausfluß der Liebe, nicht Gegensatz zu ihr (1. Joh. 4, 18); vgl. bei Steig. S. 167 ff. und unten 2, 17; 2 Petr. 3, 17. 2 Cor. 7, 1, zu Phil. 2, 12 und Harl. Ethik §. 16. c. — Τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον vgl. zu παροικία 2, 11 und oben zu παρεπιδ. 1, 1. Apgsch. 13, 17. Hebr. 11, 13. In der Fremde lebt hienieden, wer Gott zum Vater hat, bei dem ihm als Kind ein unvergängliches Erbe aufbehalten ist, und „der Geist ist schon im Himmel durch den Glauben . . . also ist das christlich Leben nur ein Nachtlager; denn wir müssen dahin, da der Vater ist, in Himmel. Darum sollen wir hie nicht im Sausse leben, sondern in Furcht stehen" (Luth.) Zu χρόνον vgl. das ὀλίγον ἄρτι 1, 6. und 4, 7.

V. 18. 19. „Da ihr wisset, daß ihr nicht mit Vergänglichem, mit Silber oder Gold, erkauft seyd von eurem von den Vätern ererbten Nichtigkeitswandel, sondern mit dem kostbaren Blute Christi als eines fehllosen und unbefleckten Lammes."

In dem folgenden Passus V. 18—21 ist dies der Grundgedanke, welch hohes Lösegeld Gott an sie gewendet hat, um sie von ihrem nichtigen Wandel loszukaufen und welche Veranstal-

---

Worte, es gilt ihm gegenüber den νόμος τῆς ἐλευθερίας in seinem ganzen Ernste zu handhaben und allen falschen Trost der Gnade zu vernichten. Nur in einem reinen Gewissen läßt sich das Mysterium des Glaubens bewahren, 1 Tim. 3, 9. Uebrigens verwahre ich mich ausdrücklich gegen eine Verwechselung der fides qua justificat und quae justificat und gegen den Verdacht, als ob hiemit irgend ein Verlaß auf eigenes Thun gelehrt, die Werke des Glaubens irgendwie als Grund der Seligkeit hingestellt werden sollten. Ich hoffe zu Gott, daß ich weiß, was um die Rechtfertigung allein durch den Glauben sey.

tung er getroffen hat, um das rechte Verhalten zu Ihm zu ermöglichen; die Ausführung dessen aber ist Begründung der Ermahnung ἐν φόβῳ . . ἀναστράφητε V. 17. „Je höher der Preis der Erlösung, um so ernstlicher muß die Furcht und das Trachten nach Reinigung seyn" (Harl.), „auf daß der Schatz nicht von uns genommen werde" (Luth.), oder an uns nicht vergeblich gewendet sey (Hebr. 10, 29.). Damit ist auch die Art der Furcht, zu welcher der Ap. ermahnt, von ihm selbst bezeichnet. Zu lax fassen de W. u. A. den Zusammenhang: auch die Erinnerung an den Erlösungstod Christi sey geeignet, heilige Furcht zu erwecken, indem sie den Sünder demüthige und ihm Gottes Strafgerechtigkeit in diesem Sühnopfer vor Augen stelle. Es ist ja vielmehr der hohe Preis der Erlösung hervorgehoben.

Εἰδότες Hinweisung auf den in ihrem christlichen Bewußtseyn gelegenen Bestimmungsgrund, wie 3, 9. 5, 9 = indem ihr wisset (Huth. „bedenket" — warum?). Ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ — negative exponit illud pretiosissimum pretium, quo redemti sumus, negans esse terrenum quiddam, quantumvis pretiosum (Flac. b. Steig.) — vergl. über dieses οὐ V. 23 zu Tit. 3, 5. — φθαρτοῖς substantiv. = „vergängliche Dinge" Win. 5. A. S. 273. Dies also der Hauptgedanke, daß das Lösegeld kein irdisch vergängliches war; dazu ἀργ. ἢ χρυσίῳ, das irdisch Kostbarste, als Apposition; vgl. 1, 7 (χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου) und zur Sache Ps. 49, 7—9; Matth. 16, 26.; eben weil Gold und Silber ein φθαρτόν, ist es, wie alles Irdische zusammen, unzureichend zum λυτροῦσθαι. Ob der Verf. hiebei das Sühngeld für die Seele 2 Mos. 30, 11—16, oder das Lösegeld der dem Herrn verfallenen Erstgeburt an die Priester 4 Mos. 3, 44—51, 18, 15—18 im Sinne hat (Bens., Steig. u. A.)? — Die nachfolgende Bestimmung ἐκ τῆς ματ. τλ. führt nicht darauf.

Ἐλυτρώθητε von λύτρον Lösegeld abgeleitet (alttest. = כֹּפֶר), also ursprünglich im Med. = durch ein Lösegeld befreien, im Pass. = durch ein Lösegeld befreit werden. Diese ursprüngliche Bedeutung ist hier um so mehr festzuhalten, als ἀργυρ. ἢ χρυσ. vorangeht und τιμίῳ αἵματι als Mittel des λυτροῦσθαι nachfolgt, vgl. Matth. 20, 28; 1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 14; 1 Cor. 6, 20; Hebr. 9, 12 u. a. Daran also werden die Leser erinnert, daß

Befreiung ein Lösegeld erfordert hat, das nicht in etwas
gänglichem, sondern in dem τίμιον αἷμα V. 19 bestand.
von sie erkauft sind, besagt ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς
ροπαραδότου. „Die Beiwörter stehen nicht auf gleicher Linie,
dern das eine (ματ.) gehört dem Substantivbegriff näher an,
ihm einen Hauptbegriff bildend = Nichtigkeitsdienst, das
ere (πατροπ.) ist ein Epitheton zu diesem aus Subst. und
ekt. vereinigten Begriffe = von eurem von den Vätern er-
en eiteln Dienste, gleich Nichtigkeitsdienste" (Win. 5. A.
276). Die ματαία ἀναστροφή im Gegensatze zu dem ἀνα-
ϕεσθαι V. 17 (vgl. mit V. 14. 15), also nicht Götzendienst,
dern der heidnische Lebenswandel, der wurzelnd in der ἀσέβεια
hwendig ein Wandel ἐν ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις und darum
tig und eitel ist. Ihm fehlt wie die rechte Wurzel, so aller
halt und Erfolg „ein grund- kraft- nutzloses Truggebilde,
" (Steig.), das sich an die Stelle des wahren Lebens gesetzt
Vana vivendi ratio, quae ubi tempus praeteriit, nil
qui fructus habet (Beng.). Πατροπαράδοτος aber will sa-
, daß diese ματ. ἀναστρ. nicht Werk des Einzelnen, sondern
dukt einer geschichtlichen Entwickelung der Gesammtheit, wel-
der Einzelne zugehört, und darum eine um so mächtigere
el ist, die zu sprengen nicht wenig gekostet hat. Denn dies
zunächst der Gedanke des Contexts: die zähe Gewalt will er
sagen, welcher die Leser in ihrem früheren Zustande anheim-
llen waren. Wer sich erlöst weiß, der hat wie mit seinem
nen früheren Leben, so mit allem dem gebrochen, dessen be-
schender Einfluß sein früheres Leben zu einem Nichtigkeits-
ndel gemacht hat; die Berufung auf das väterliche Herkom-
n ist außerdem nur Zeugniß von der Verkehrtheit der Kinder,
in der der Väter glücklich sich wiederfindet. „Damit schlägt
zu Boden allen Behelf, darauf wir stehen und meinen, unser
ig müsse recht seyn, weil es von Alters her so gewähret hat,
unsere Vorfahren alle also gehalten haben, unter welchen
h weise und fromme Leut gewesen sind ... Was nun nicht
ch das Blut gewaschen wird, ist alles vergift und verflucht
ch das Fleisch" (Luth.). Unus pater imitandus V. 17
ng.). Von den Vätern überkommen ist dieser Wandel nicht
ch die Erbsünde, sondern durch Unterricht, Erziehung, Bei-

spiel, öffentliche Sitte und dergl. Das Weitere zu V. 19 Schluß.

V. 19. Ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι — Χριστοῦ der Gegensatz zu φθαρτοῖς V. 18, der durch das προεγνωσμένου πρὸ καταβ. κόσμου V. 20 noch mehr gehoben wird; nicht aber ist τίμιον im Gegensatze zu φθαρτοῖς = unvergänglich (gegen Huth. u. A.). Αἷμα „nicht Tod und nicht Leben, sondern verströmtes Leben; an die Gewaltsamkeit, durch welche Christus den Tod erlitten hat, wird erinnert, wo seines Blutes gedacht wird" „gewaltsam verströmtes Leben" (Hofm. Schriftb. II. S. 228. 247.) Im Folgenden verbinden die neuesten Ausleger (de W., Huth.) Χριστοῦ mit αἵματι und fassen ὡς ἀμνοῦ τλ. als nachdrücklich vorangestellte Apposition zu Χριστοῦ, während Steig. u. A. nach ὡς ein αἵματι ergänzen und Χριστοῦ als erklärenden Zusatz zu ἀμνοῦ nehmen. Im ersteren Falle hat ὡς ἀμνοῦ τλ. seine ätiologische Beziehung zunächst zu Χριστοῦ, im anderen zu τιμίῳ αἵματι. Ich halte um des Gegensatzes zu φθαρτοῖς willen V. 18. die erstere Auffassung für angemessener: nicht durch Vergängliches, sondern durch das kostbare Blut Christi als eines fehllosen und unbefleckten Lammes, der zuvorversehen ist u. s. w. Χριστοῦ ohne Ἰησοῦ: denn der Mittler des Heils als solcher, wie er von je zuvorversehen ist, will bezeichnet seyn (vgl. zu 1, 11). Die Heiligkeit seines Lebens als Bedingung der Frucht seines Todes. Die Nachstellung von Χριστοῦ hat hauptsächlich die Anknüpfung des προεγνωσμένου V. 20 zur Absicht. Ἄμωμος zunächst = tadellos, dann = ohne Makel und Fehl (vgl. die Lexika); in letzterer Bedeutung hier, wie schon die Stellung vor ἄσπιλος und die Rückbeziehung des Ausdrucks auf die alttestamentlichen Opfer zeigt; so auch die LXX für תְּמִימִם. Zusammen nämlich mit ἄσπιλος = ohne Flecken gibt der Ausdruck das alttestam. תָּמִים כָּל־מוּם לֹא יִהְיֶה־בּוֹ 3 Mos. 22, 18 ff. wieder (vgl. auch Harl. Eph. S. 501). In se non habet labem, neque extrinsecus maculam contraxit (Beng.). Als ἀμνός ist hier Christus dargestellt, wie Joh. 1, 29. 36; Offb. 5, 9. 7, 14. 13, 8 u. a. Die Auslegung schwankt in der Beziehung des Ausdrucks auf die Opferlämmer des A. T. überhaupt (3 Mos. 4, 32), oder auf Jes. 53, 7. 12, oder auf das Passalamm (2 Mos. 12, 3 ff.); so hält de W. die zweite mit Anschluß der ersten fest; Huth. die

rste mit Anschluß der zweiten, indem er behauptet: daß gerade dieses Thier als Typus Christi angewandt sey, habe seinen Grund n der Demuth und Geduld desselben (Jes. 53, 7). Aber gerade die dritte Beziehung auf das Passalamm (so auch Luth., Calv., Grot., auch Olsh.) wird die richtige seyn: denn sie entspricht am meisten dem Contexte unserer Stelle; vgl. v. Hofmann (Schriftb. II. S. 326): „Wie Israels Erlösung aus Aegypten das Blut des Passalamms erfordert hat, so die Erlösung der aus dem Heidenthume Gewonnenen das Blut Christi, dessen ewige Vorherversehung mit der am zehnten Tage des Monats geschehenen Vorherbestimmung des Passalamms in Vergleich gebracht wird" (ebenso auch in Ansehung des προεγν. Gerh. S. 116). Und diese Beziehung wird auch durch Vergleichung der anderweitigen o. a. Stellen, wo Christus als Lamm bezeichnet ist, bestätigt, während sich weder aus Jes. 53 sofort erklärt, warum Christus selbst in Ansehung dessen, was er den Seinigen ist, als Lamm bezeichnet wird, noch sich aus der allgemeinen Beziehung auf die Opfer des A. T. gerade diese Bezeichnung Christi hinlänglich rechtfertigt; vgl. den Nachweis hierüber bei v. Hofmann a. a. O. S. 194 f. Verstehen wir aber den Ausdruck als Beziehung auf das Passalamm, das seiner ursprünglichen Intention nach, nach welcher es hier in Betracht kommt, kein Opfer war (vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 177 ff.), so schließen wir darum den Begriff einer Opferleistung nicht aus: das Passalamm der neutestamentlichen Gemeinde ist Christus eben dadurch, daß er sich freiwillig nach Gottes ewiger Zuvorversehung in den Tod gibt, damit sein Blut das Lösegeld für die in Sündenhaft Befindlichen werde und so deren Befreiung aus ihrem bisherigen Wandel bewirke (Joh. 1, 29). Da mit ἐλυτρώϑητε nur eine Befreiung gemeint seyn kann, die ein Lösegeld erfordert (vgl. oben), so ist die ματαία ἀναστροφή als ein Zustand der Verhaftung zu denken, und das αἷμα Χριστοῦ kann demnach nur dadurch Mittel der Erlösung aus dem bisherigen Wandel seyn, daß es eine gutmachende Leistung, eine Zahlung für die Verhafteten ist, um deren willen sie ihrer Verhaftung entlassen werden. Dann sagen wir aber nicht mit de Wette: hier beziehe sich die Loskaufung nicht auf die Schuld, sondern auf die Sünde selbst, wie Tit. 2, 14, Hebr. 9, 14, sondern vielmehr: hier wie überall, wo zunächst von Los-

kaufung aus der Sünde selbst die Rede sey, bringe es der Begriff des λύτρον, λυτροῦσθαι mit sich, daß die Sünde als ein Zustand der Schuldverhaftung gedacht sey, der nur dadurch seine Endschaft erreicht und einem neuen Verhältniß zu Gott Platz macht, daß das αἷμα Χριστοῦ als priesterlich sühnende Leistung die Schuldverhaftung an Gott aufhebt und so den Anfang eines neuen Verhältnisses zu Gott begründet (vgl. Schmid II. 180.)*) Ohne den Begriff einer zu sühnenden Schuld läßt sich zwar die Vorstellung des λυτροῦσθαι an sich (vgl. Nitzsch Syst. §. 136 A. 1. „die Vorstellung des Lösegelds als solche sieht nie auf Recht, sondern auf factische Zustände"), nicht aber die des λυτροῦσθαι aus der Sünde vollziehen, oder man müßte behaupten (Steig. z. u. St.), Gott halte den Menschen in der Gewalt der Sünde selbst fest und lasse ihn nur gegen ein Lösegeld daraus frei. — Mit Christi Tod ist die Loskaufung ein für alle Mal geschehen und nun vorhanden; wovon es für den Einzelnen abhängt, an ihr Theil zu haben, lehrt dann V. 21. Nach allem dem vergleicht sich u. St. außer den zu ἀμνός o. a. St. (vgl. deren Ausl. bei Hofm. Schriftb. II. S. 194 ff.) den Stellen Matth. 20, 28 (δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν), Tit. 2, 14 (ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας τλ.), 1 Tim. 2, 6 (ὁ δοὺς ἑαυτὸν λύτρον ἀντὶ πολλῶν, bei Hofm. a. a. O. S. 196 ff.), womit auch Eph. 1, 7, Col. 1, 14, 1 Cor. 6, 20 (ἠγοράσθητε τιμῆς), 7, 23, 2 Petr. 2, 1, Offenb. 5, 9 zu vgl. Wie ferne das Blut Christi das Mittel der Loskaufung sey, darüber besagt allerdings u. St. nichts weiter, sondern nur, daß sein Blut es ist, und daß sein Blut es nur seyn konnte im Zusammenhange mit der voraufgehenden Heiligkeit seines Lebens: denn dies soll ja durch die Epitheta ἄμωμος καὶ ἄσπιλος hervorgehoben werden. Er, der neue heilige Mensch, muß sein Leben in den Tod geben, damit es durch den Tod der Lebensanfang einer neuen Menschheit werde. Das Waizenkorn muß

*) „Es ist aber hier zunächst die Befreiung von der Sünde selbst als sündlichem Verhalten ... bezeichnet; aber der Tod Christi wird als Opfertod betrachtet, und das Blut des Opfers ist nach Lev. 17, 11. 14 eigentlich das, was von Gott als Lösegeld und Sühne bestimmt worden ist, als Sitz des Lebens, Hebr. 9, 22. Der Tod Christi ist somit als Sühnungstod bezeichnet, und die Befreiung von eitlem Wandel setzt voraus die Versöhnung".

die Erde fallen und ersterben, sonst bleibt es allein; wo es
er erstirbt, so bringet es viele Frucht (Joh. 12, 24). Ob in
olge einer bloß auf Seite des Menschen gegebenen Nothwendig-
it, so fern die Sünde keinen anderen Ausgang des Heilwerkes
sen läßt, oder so fern sie nur in dieser ihrer Erschöpfung an
m Menschen gestraft und so versöhnt werden kann, oder ob in
olge göttlicher Nothwendigkeit, so fern die Heiligkeit der Liebe
ottes dies Opfer erfordert, diese Frage liegt über unsern Con-
pt hinaus; wir verweisen für das Letztere auf die altkirchlichen
ogmatiker und Steig. zu u. St., für das Erstere auf Hofm.
chriftb. II, namentlich S. 194 ff., Nitzsch Syst. §. 134—136.
h meinestheils bekenne, daß ich von dem Begriffe der alt- wie
utestamentlich an den Tod des Heilsmittlers und zwar als un-
ittelbare Wirkung sich knüpfenden Sühnung aus nicht umhin
nn, das Leiden und Sterben des Herrn als die priesterliche
istung desselben zu betrachten, deren es zur Vergebung der
ünde und somit zur Herstellung eines neuen Verhältnisses zwi-
jen Gott und der Menschheit absolut bedurfte (vgl. Thomas.
hr. Pers. u. Werk. I. S. 393 ff.).

V. 20. 21. „Der zuvorversehen ist vor Grundlegung der
elt, geoffenbart aber ward am Ende der Zeiten um euretwillen,
r durch ihn an Gott Gläubigen, der ihn von den Todten er-
eckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat, so daß euer Glaube und
re Hoffnung Gott zugewendet sind“.

Mit dem kostbaren Blute Christi als eines fehllosen Lammes
d sie erlöst, hat er V. 19 gesagt. Indem er nun Χριστοῦ durch
οεγνωσμένου μὲν — φανερωθέντος δέ näher bestimmt, bestimmt er
en dann auch τιμίῳ αἵματι näher: sie sind losgekauft mit dem
lute dessen, der vor Grundlegung der Welt zuvorversehen, jetzt
n ihretwillen offenbart ward, die seiner Offenbarung es danken,
ß sie nun in die rechte Stellung zu Gott gebracht, ihr Glaube
d ihre Hoffnung nun Gott als Vater zugewendet sind; und
emit weist der Schluß auf den Anfang V. 17 (εἰ πατέρα ἐπι-
κλ.) zurück. So wenig, dies ist der eigentliche Sinn des Gan-
n, verträgt sich unheiliger Wandel mit ihrem Anspruch auf das
indesrecht bei Gott, daß solcher Wandel, weil factisch Verach-
ng des Blutes Dessen, dem sie ihre Kindesstellung zu Gott
anken, Wiederaufhebung dieses Verhältnisses und Preisgebung

des Heilsvorzuges wäre, dessen sie sich rühmen können. So dient also V. 20. 21 nicht zur Beruhigung der Leser (de W.), sondern wie V. 18. 19 zur Schärfung ihrer Gewissen, damit sie sich nicht bei dem falschen Troste des πατέρα ἐπικαλεῖσθαι beruhigen.

Die Participien προεγν. φανερ. knüpfen an das unmittelbar vorangehende Χριστοῦ an, wie denn auch V. 21 αὐτοῦ, αὐτόν auf Χριστοῦ zurückweisen. Ist aber im Vorangehenden von Christus als dem Lamme die Rede, das sein Blut zur Loskaufung gegeben hat, so ist er auch in eben dieser Bestimmtheit, also als ἀμνός (V. 19), ebenso προεγνωσμένος wie φανερωθείς. Auch bildet προεγνωσμένου τλ. ein richtiges Gegengewicht gegen φανερωθέντος τλ. eben nur dann, wenn gemeint ist, daß er der jetzt Erschienene vor Grundlegung der Welt für eben diese Erscheinung zuvorversehen ist. So vergleicht sich mit u. St. in den petr. Reden der Apgsch. 2, 23 vgl. mit 3, 18; und Schmid wird wohl Recht haben, wenn er (II. S. 162) hier anmerkt: der Begriff der Weissagung habe auf den der ewigen Erwählung geführt, wie denn die Christologie immer, wo sie verfolgt wird, über die Endlichkeit hinaus in die Ewigkeit führe. So ist hier mit προεγνωσμένου πρὸ κατ. κόσμου über die Prophetie 1, 10—12 hinaus auf deren Grund und Ursprung in der πρόγνωσις θεοῦ zurückgegangen; der Inhalt dieser πρόγνωσις Gottes ist aber eben darum der erscheinende Christus, wie ihn die Propheten zuvor verkündigen 1, 11. Wahr ist und bleibt hiebei freilich, daß der Rathschluß der Erlösung selbst wieder die erst durch die Sünde bedingte Gestaltung des ursprünglichen Liebesgedankens Gottes über den Menschen ist (wie dies die sündlose Existenz des Erstgeschaffenen erweist, und der Begriff der Sünde wie der Erlösung fordert); aber diesen Schritt weiter zurück, wornach Christus in seinem ewigen urbildlichen Verhältniß zur Menschheit προεγνωσμένος wäre, thut der Ap. weder hier noch sonst wo, sondern bleibt bei der durch die Sünde bedingten Gestaltung des Rathschlusses Gottes über den Menschen stehen, der zufolge προεγν. nur auf den historischen Christus gehen kann. Es ist nicht dieses Orts zu untersuchen, ob anderwärts in der Schrift auf das ewige urbildliche Verhältniß Christi zur Welt, auf welchem der Erlösungsrathschluß beruht, ausdrücklich zurückgegangen wird (vgl. hiefür Hofm. Schriftb. I. 205 f. und dagegen Thomas. Christi Person

3. I. 396 f.). Dies aber sprechen wir noch aus, daß es
brauch unserer Stelle ist, sie für die Behauptung zu gebrau-
daß die Menschwerdung des ewigen Sohnes auch ohne den
ritt der Sünde erfolgt wäre. Denn klar genug steht in u.
das φανερ. in causalem Zusammenhange mit der Sünde
ρώθητε τλ.) Und daß die Schrift auch sonst dieser Behaup-
nicht Zeugniß gibt, sondern vielmehr erkennen läßt, daß die
schheit, wenn sie nicht gesündigt hätte, ihr Ziel in Christo
ohne dessen Menschwerdung erreicht haben würde, darüber
b. Hofm. Schriftb. II. 17—19; Thomas. a. a. O. I. 171—173,
—224; Flörke in der Zeitschr. für luth. Theol. 1854. 209—249.
γν. wie oben 1, 2 = zuvorversehen, zuvorerkannt, vgl.
sch. 3, 20 προκεχειρισμένος. Das Verhältniß aber, in dem
Erkannte zu Gott steht, schafft Gott eben durch sein Erken-
wornach sich der Begriff des Zuvorerkennens mit dem des
rbestimmens nahe berührt, ohne deshalb in ihn überzu-
ı. — Zu πρὸ καταβολῆς κόσμου vgl. Win. 5. A. S. 140.
S. 112, de W. z. u. St., Olsh. zu Joh. 17, 24, Eph. 1, 4
Harl. z. l. St. Jenseits des Anfangs der Schöpfung und
Geschichte verlegt Petrus das προεγν., zugleich aber deutet
mit an, daß der mit προεγν. bezeichnete Act in Beziehung
Schöpfung steht. Es bezeichnet προεγν. den Liebesrathschluß
es, dessen Verwirklichung eben mit der καταβολὴ τ. κ. an-
und in dem φανερωθῆναι seinen vorläufigen Abschluß findet.
aber προεγν. ein Act so gut wie φανερ. (nur mit dem Un-
hiede, daß jener als ein vorzeitlich abgeschlossener, in seiner
kung die Aeonen überdauernder, dieser als ein geschichtlich
al im Lauf der Aeonen vollzogener dargestellt ist), und zwar
auf dieses φανερ. abzielender Liebesact, so ist schon damit
eschlossen, daß Christus nach dem schlechthin ewigen Ver-
niß seiner Person zu Gott Gegenstand dieses Liebesactes ist,
r man behauptet: das ewige innergöttliche Verhältniß wolle
der Schrift nicht ohne das Verhältniß Gottes zum Men-
gedacht seyn (so Hofm. Schriftb. I. S. 177 f., 205 f.,
5. 18, wogegen Thomas. I. S. 59). Fragt man unserer Auf-
ng des προεγν. gegenüber, wie denn vor der Schöpfung, so-
vor dem Eintritt der Sünde, Christus als Erlöser zuvor-
hen seyn könne, die Schöpfung selbst in einen bedingenden

Zusammenhang mit dem Erlösungsrathschlusse gestellt seyn könne, so ist unter Berufung auf die göttliche Präscienz mit Calv. z. u. Stelle zu antworten: malum nostrum gratiae suae remedio antevertit. Vgl. hierüber das Weitere bei Thomas. I. S. 163 ff. Wie dies προεγν. mit seinem Zusatze dazu dient, den Gegensatz des τιμίῳ αἵματι V. 19 gegen das οὐ φθαρτοῖς V. 18 zu heben, ist oben schon bemerkt worden; ebenso, daß in dem προεγν. eine typische Rückbeziehung auf das Passalamm liege (2 Mos. 12, 3, 6). Die eigentliche Absicht dieser Participialbestimmung will jedoch aus dem Gegensatze mit φανερ. erkannt seyn. So richtig es daher der Sache nach ist, wenn Luth. anmerkt: der Ruhm davon gehöre Niemand, denn Gott allein; so ist doch nur die von Calvin schon gegebene Erklärung die contextmäßige: daß die Leser durch προεγν. an die Größe des ihnen geschenkten Heilsvorzuges erinnert werden sollen (vgl. oben 1, 10—12): neque enim aut vulgare aut parvum est, quod Christi manifestationem Deus in illorum usque aetatem distulit, quum tamen illum aeterno suo consilio in mundi salutem ordinasset. Der Verf. gibt dem φανερωθέντος, das der Hauptbegriff ist, durch προεγνωσμένου ein Gegengewicht: im Lichte des vor Grundlegung der Welt gefaßten Liebesrathschlusses sollen sie die ihnen geschenkte Gnade anschauen und darnach würdigen.

Φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς. Der Ausdruck φανερ. wie hier 1 Tim. 3, 16 u. a. von der ersten, so 5, 4 Col. 3, 4, 1. Joh. 2, 28 u. von der zweiten sichtbaren Erscheinung des Herrn. Denn beides ist sichtbare Offenbarung des zuvor Verborgenen, der zufolge er geschaut werden kann, während der Ausdruck ἀποκαλ. nur für den zweiten Fall angewandt wird, so fern es hier bloßer Enthüllung des Unsichtbaren zu seiner Offenbarung und zwar zu einer Offenbarung bedarf, die Ihn sofort Allen nicht bloß der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach kenntlich macht (vgl. zu 1, 5 van Hengel interp. ep. ad Rom. p. 95. 103. 111). In der Stelle 5, 4 ist der Ausdruck φανερ. von dem gebraucht, der, ehe er offenbar wird, unsichtbar zur Rechten Gottes lebt (3, 22). Der Ausdruck an sich schließt jedoch die persönliche Präexistenz Dessen, der offenbar wird, weder aus noch ein (gegen Steig.). Der, welcher Gegenstand eines zuvor verborgenen Rathschlusses Gottes ist, wird of-

fenbar, wenn dieser Rathschluß in ihm zur geschichtlichen Verwirklichung kommt, gleichviel ob er selbst zuvor persönlich existirt oder nicht: denn eben als Gegenstand des göttlichen Zuvorerkennens existirt er doch, und damit ist dem Begriffe des φανεροῦσθαι ein Genüge gethan (vgl. Schmid II. S. 165). Daß aber nach dem Sinne des Verfassers die reale Präexistenz Christi nicht auszuschließen ist, davon haben wir uns bereits bei 1, 11 πνεῦμα Χριστοῦ überzeugt. Wir verweisen auch hier auf Hofm. a. a. O. I. 128—147; II. 15—17. — Daß der Ausdruck φανερ. nicht bloß auf den Act der Menschwerdung geht, sondern die ganze irdisch menschliche Existenz von Anfang bis zu Ende befaßt, lehrt sowohl der Zusammenhang mit V. 18. 19, dem zufolge es sich um das Offenbarwerden Christi als des Lammes, das sie mit seinem Blute losgekauft hat, handelt, als auch der Zusammenhang mit V. 21, so fern hier gerade die Auferweckung und Verherrlichung Christi als die Momente seiner Offenbarung hervorgehoben sind, auf welchen der Glaube an Ihn und damit an Gott den Vater ruht.

Dem πρὸ κατ. κόσμ. im ersten Gliede des Gegensatzes entspricht im zweiten das ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων. Denn so, nicht ἐσχάτων; ist zu lesen (Lachm. Tischd.). Für diesen substantivischen Gebrauch von ἔσχατον mit Präpositionen vgl. Apgsch. 1, 8, 13, 47. namentlich die Parallelstelle Hebr. 1, 1. Uebrigens wäre auch ἐσχάτων als substant. Neutrum zu fassen, vgl. Tholuck zu Hebr. 1, 1. Als Ende der Weltzeit aber wird die Zeit von der irdisch sichtbaren Erscheinung Christi an (Apgsch. 2, 17; Hebr. 1, 1 u. a.) bezeichnet, weil mit seiner Erscheinung erreicht ist, worauf die vorangehenden Aeonen abzielten, und nun vor dem Eintritt der letzten Katastrophe — als καιρὸς ἔσχατος 1, 5 bezeichnet — keine weitere Offenbarung zu erwarten ist. „Nicht daß sobald nach der Himmelfahrt Christi der jüngste Tag kommen würde, sondern darum, daß nach dieser Predigt des Evangelii von Christo keine andere kommen soll" Luth. Vgl. Olsh. zu Apgsch. 2, 17; Ebrard, Bleek, Tholuck zu Hebr. 1, 1. In derselben innerlichen Beziehung also, in welcher πρὸ κατ. κόσμ. zu προεγν. (vgl. oben), steht ἐπ' ἐσχ. τ. χρ. zu φανερ.; eben in Folge des φανερ. ist diese Zeit Ende der Weltzeit, und nur so lange wird diese Weltzeit

noch dauern, bis der mit φανερ. gekommene Anfang des Endes zu seiner geschichtlichen Vollendung gelangt ist, Matth. 24, 15; Röm. 11, 25 ff.

Warum aber Christus, der längst Zuvorversehene, nun am Ende der Zeiten offenbart sey, besagt δι' ὑμᾶς mit seiner epithetischen Bestimmung V. 21, in der Absicht die Leser den Heilsvorzug, der ihnen vor Anderen zu Theil geworden (vgl. 1, 10—12, 4, 5), und damit ihre heilige Verpflichtung, denselben durch unwürdigen Wandel nicht wieder zu verscherzen, erkennen zu lassen. Δι' ὑμᾶς sagt der Ap. im Hinblick auf das Factum ihrer Berufung zum Glauben; aber zu dem δι' ὑμᾶς berechtigt das Factum doch nur, so fern in ihm die Verwirklichung eines Rathschlusses angeschaut wird, in dem auch die Zeit des φανερ. vorausbestimmt war (vgl. 10—12).

V. 21. Τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς ϑεόν ähnliche Näherbestimmung wie oben V. 4 εἰς ὑμᾶς τοὺς τλ. Um ihretwillen, die sie Gläubige (πιστούς zu lesen, vgl. Tischd.) an Gott sind, also auch nur weil und sofern sie glauben. Hiemit wird δι' ὑμᾶς einerseits innerlich beschränkt, sofern es nur unter der Voraussetzung des Glaubens gilt, andrerseits auf Alle ausgedehnt, welche den Glauben der Leser theilen. Mit τοὺς πιστοὺς τλ. kann natürlich kein außer und vor dem φανερ. Vorhandenes als Grund des φανερ. bezeichnet seyn wollen, sondern die Absicht des φαν. ist damit als wirklich eigetretene Folge auf Seite der Leser dargestellt, und in ihr ist die factische Bestätigung des δι' ὑμᾶς gegeben. Δι' αὐτοῦ sc. φανερωϑέντος — so fordert es der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (es ist geoffenbart um euretwillen, die ihr durch ihn, d. i. durch seine Offenbarung Gläubige seyd) und mit dem Nachfolgenden, wo in der epithet. Bestimmung zu εἰς ϑεόν das δι' αὐτοῦ dahin explicirt wird (vgl. unten), daß seine Auferweckung und Verherrlichung den Glauben an Gott zur Folge habe. Unrichtig fassen daher Andere δι' αὐτοῦ = durch ihn, den Verherrlichten, welcher durch den h. Geist den Glauben wirkt. Es ist hier seine irdisch sichtbare Offenbarung gemeint, die, gleichviel ob geschaut oder durch die Heilspredigt vernommen, den Glauben vermittelt. Εἰς ϑεόν, der Verf. hat also Heidenchristen im Auge: denn nur von ihnen kann gelten, daß sie erst durch die Offenbarung Christi zum Glauben an

Gott gebracht sind, zuvor also nicht an Gott glaubten: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ Eph. 2, 12 (wozu Harl. im Comm.). Dasselbe ergibt sich aus dem Zusammenhang mit V. 14. 18. Die Hervorhebung des εἰς θεόν hat aber, abgesehen davon, daß der Verf. zu ehemaligen Heiden redet, noch eine besondere Veranlassung im Context, sofern im Rückblicke auf den Ausgangspunkt der Erörterung V. 17 (εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τλ.) gezeigt werden soll, daß die Leser ihr Kindesrecht gegen Gott der gnadenvollen Offenbarung Christi zu danken haben. Wiefern er aber den Glauben an Gott durch seine Offenbarung bewirkt habe, besagt nun wieder die Participialbestimmung zu εἰς θεόν: nämlich so fern Gott ihn auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat. Die Auferweckung des Herrn ist das Zeichen des Jona, auf welches er selbst den Unglauben verweist (Matth. 12, 39 ff.), und auf welchem, als dem entscheidenden Thatbeweise, den Aposteln zufolge der Glaube an Christum und damit an Gott beruht (Apgsch. 17, 31). Denn eben weil Gott es ist, der ihn auferweckt und damit eine thatsächliche Erklärung über ihn als das Lamm Gottes gegeben hat, welches mit seinem theuren Blute uns losgekauft hat (V. 18. 19), ist durch seine Offenbarung der Glaube an Gott gewirkt, der Glaube an ihn eo ipso Glaube an Gott, vgl. Joh. (12, 44), 17, 1. Der Hingabe des Lammes in den Tod V. 19 entspricht V. 21 die Auferweckung und Verherrlichung. Dort wird gesagt, wodurch wir erlöst sind; hier, worauf der Glaube an den Erlöser und damit an Gott beruht. „Daß wir erlöst worden aus unserem nichtigen Wandel, ist durch Christi Blut geschehen, aber daß wir Glauben und Hoffnung zu Gott haben, ist dadurch zu Wege gebracht, daß ihn Gott von den Todten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat" (Hofm. Schriftb. II. S. 383). Mit ἐγείραντα τλ. und δόξαν αὐτῷ δόντα will ein doppeltes Factum bezeichnet seyn. Was 1, 11 als δόξαι Plur. zusammengefaßt ist, tritt hier auseinander; unter δόξαν διδόναι ist dann speciell die Verklärung Christi zu überweltlicher Gottesgemeinschaft, seine Erhöhung zur Rechten Gottes, geschichtlich ausgedrückt, wie es hier als Moment seines φανερωθῆναι genommen seyn will, seine Himmelfahrt gemeint. So stellt Petr. auch sonst Auferstehung und Himmelfahrt zusammen 3, 21 f., Apgsch. 2, 32 f. und erkennt darin

den Thatbeweis, ὅτι κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ Θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν. Die δόξα ist, wie Joh. 17, 5 und wie die den Erlöseten zugedachte δόξα 1, 7. 5, 1. 10, als himmlisch verklärter Lebensstand gegenüber dem irdischen gemeint, wie ihn 3, 22 beschreibt. Vgl. zu u. St. Eph. 1, 20, Röm. 4, 24. 8, 11. 2 Cor. 4, 14.

Ὥςτε τλ. ut adeo (Beng.), die Folgerung aus dem nächst Vorangehenden, mit welcher das δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς Θεόν ausdrücklich bestätigt wird. Τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα. Ein Doppeltes hat vorher der Verf. benannt, wodurch Gott selbst für Christum Zeugniß gegeben; ein Doppeltes nennt er nun als das rechte jenem Zeugniß entsprechende Verhalten: den Glauben und die Hoffnung des Christen; es ist beides das Resultat von beidem. Es will aber in dem Zusammenhange unserer Stelle nicht sowohl gesagt seyn, daß Glaube und Hoffnung das Resultat jenes göttlichen Zeugnisses sind, sondern daß der Glaube und die Hoffnung der Leser, welche Resultat desselben sind, eben vermöge der Auferweckung und Verherrlichung Christi von Seite Gottes auf Gott gerichtet, ihm zugewendet sind, und dies nicht als Rückkehr zu V. 13 (de Wette, Huth u. A.), sondern zum Anfang der Erörterung V. 17. Ist unser Glaube und unsere Hoffnung darum Gott zugewendet, so daß wir Gott als Vater anreden dürfen, weil er den zur Loskaufung von unserem nichtigen Wandel für uns Gegebenen auferweckt und verherrlicht und damit bezeugt hat, daß wir durch ihn der Verhaftung der Sünde und des Todes erledigt sind, so ist auch klar, wie wenig sich mit solchem Glauben und solcher Hoffnung zu Gott ein unheiliger Wandel verträgt. „Glaube und Hoffnung, das sind die Stütz- und Richtpunkte der menschlichen Liebe; im Glauben hat die Liebe festen Boden, in der Hoffnung gewisses Ziel; ist beides wie im Christen auf Gott gerichtet, so kann des Menschen Liebe nicht mehr am Ungöttlichen hangen" (Harl.). (Ueber die Verbindung von πιστεύειν εἰς, πιστός εἰς Win. 5. A. S. 241 f. 475. 6. A. 191. Es bezeichnet εἰς die Richtung des Glaubens, und ὁ πιστὸς εἰς Θεόν ist also: der glaubend auf Gott Gerichtete, glaubend sich an ihn Anschließende. Nicht anders ist dann an zweiter Stelle das εἰς Θεόν gemeint, indem die Construction des πιστεύειν, ἐλπίζειν εἰς (Win. 6. A. S. 208) auf die Substan-

tive πίστις, ἐλπίς übertragen ist und durch das εἶναι hindurch auf das Objekt wirkt).

b) 1, 22—25. Heiliger Wandel im Gegensatze zu dem früheren Wandel in Lüsten war das Erste, was der Ap. von seinen Lesern als Bewährung ihrer Heilshoffnung forderte; lautere Bruderliebe ist nun das Andere. Beide Ermahnungen sind als die Ausführung des τελείως ἐλπίσατε 1, 13 zu fassen; beide haben die ὑπακοή, den Gehorsam des Glaubens, zu ihrer Voraussetzung (1, 14. 23). Den Zusammenhang beider unter sich gibt Steig. richtig so an: „Der Welt seyd ihr fremd geworden . . . euch aber untereinander verbindet durch innige, herzliche Bruderliebe". Der Uebergang von V. 21 zu V. 22 ist nicht äußerlich, wohl aber innerlich vermittelt, indem V. 21 als Frucht der Offenbarung Christi der Glaube und die Hoffnung zu Gott benannt ist. Wie mit dem Glauben die brüderliche Liebe unzertrennlich verknüpft sey, spricht nun V. 22 aus (vgl. Calov b. Steig. S. 187).

Ueberblicken wir den Inhalt des Abschnitts, so benennt der Verf. V. 22 zuerst als Voraussetzung, unter der er zu gegenseitiger brüderlicher Liebe ermahnt, die Heiligung der Seelen im Gehorsam der Wahrheit, läßt dann die Ermahnung selbst folgen und begründet diese V. 23 durch die Hinweisung auf die Wiedergeburt, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, weil vermittelt durch ein lebendiges Gotteswort, das bleibt. V. 24 u. 25 aber begründen, indem sie mit Worten der Schrift die Hinfälligkeit alles Fleisches und den ewigen Bestand des Wortes darthun, die V. 23 ausgesprochene Behauptung einer unvergänglichen Geburt durch das Wort.

V. 22. „Nachdem ihr eure Seelen gereiniget habt im Gehorsam der Wahrheit zu ungeheuchelter Bruderliebe, liebet von [reinem] Herzen einander brünstig".

Διὰ πνεύματος ist als Glossem zu streichen (Lachm., Tischd., d. W.) und wohl auch καθαρᾶς vor καρδίας, das in A B und lat. Codd. fehlt (vgl. ebendies.), und dessen Einschiebung aus Stellen wie 1 Tim. 1, 5 jedenfalls erklärlicher ist, als seine Auslassung; nach ἡγνικότες τλ. ist es auch in der That entbehrlich.

Τὰς ψυχὰς ὑμ. ἡγνικότες ist also Voraussetzung für den Hauptsatz ἐκ καρδίας ἀλλ. ἀγ. ἐκτενῶς. Ohne Reinigung der

Seelen vom selbstisch unlauteren Wesen keine herzliche Liebe gegen einander. Aber es fragt sich, ob ἡγνικ. als die von den Lesern an sich bereits vollzogene oder erst zu vollziehende Voraussetzung verstanden werden soll. Zu übersetzen ist jedenfalls purificatis animis (nicht purificando); aber damit ist die Frage noch nicht entschieden. Die meisten Ausleger (Luth., Gerh. — zuletzt Steig., de W., Huth.) stimmen für das Zweite; dagegen Beng., Bens. u. A., auch Olsh., Harl. („von dem bräutlichen Verhältniß der Seelen zu Gott") für das Erstere. Auch ich schließe mich ihnen an: denn die Natur des Perf. verlangt, daß ἡγνικ. eine vom Standpunkte des Schreibenden aus bereits vorübergegangene, aber in die Gegenwart fortwirkende Handlung bezeichne; sodann setzt der Verf., wo er es anders meint, das Part. des Aor., vgl. 1, 13. 2, 1; endlich geht es nicht an, ἡγνικ. anders als das ihm correlate ἀναγεγεννημένοι V. 23 zu fassen, wo kein Zweifel stattfinden kann, daß der Verf. ein bereits Geschehenes meine. Als eine an den Lesern bereits vollzogene Voraussetzung ist demnach auch ἡγνικ. zu fassen (vgl. 1, 14), die auch ohne ein ὡς ihrer Natur nach in causalem Zusammenhang mit der folgenden Ermahnung steht. Zur Wortbedeutung vgl. über ἁγνός Jak. 3, 17. 4, 8. — Was τὰς ψυχάς anlangt, so vgl. man die Bem. zu 1, 9. Wir merken nur noch an, wie hier die ψυχή als das Objekt der Reinigung vom Ich als dem Subjekte unterschieden wird, welches dieselbe vollzieht. Aber der Umstand, daß hier dem Ich die Reinigung der Seele zugeschrieben wird (vgl. hiemit 1 Joh. 3, 3. Jak. 4, 8), hätte die Ausleger nicht bewegen sollen, ἡγν. als ein stetig zu Vollziehendes zu fassen: denn die weitere Bestimmung ἐν τῇ ὑπακ. τῆς ἀλ. macht von selbst klar, wie fern ἡγν. vom Acte der Bekehrung verstanden und als That der Leser bezeichnet werden kann. In dem Gehorsam der Wahrheit, d. i. indem sie der Wahrheit im Glauben gehorsam wurden, haben sie ihre Seelen gereinigt. So gewiß aber der Glaube eine That des Menschen, eine durch den Geist Gottes gewirkte freie Entscheidung seiner Persönlichkeit in ihrem Lebenscentrum, der καρδία, für die Wahrheit ist, so gewiß kann auch die Reinigung der Seele, als in und mit der ὑπακοὴ τῆς πίστεως gegeben, seine That genannt werden. Seine That aber freilich nur in so fern, als der Glaube die mit dem Worte der Wahrheit herankom-

mende unwandelnde Macht eines neuen Lebens sich aneignet. Was der Verf. V. 22 von der subjektiven Seite der ὑπακοή aus sagt, will durch V. 23, wo er die objektive benennt, in welcher die subjective wurzelt, ergänzt seyn (vgl. unten). Ermahnungen wie 2, 1 widerstreiten dieser Voraussetzung einer im Glauben bereits vollzogenen Reinigung der Seelen so wenig, daß jene Ermahnung vielmehr auf diese Voraussetzung sich gründet; man vgl. mit u. St. etwa 1 Joh. 5, 4. 5, wo das νικᾷν τὸν κόσμον abhängig gemacht ist von der πίστις, die ein für allemal die Welt überwunden hat, diese Kraft des Glaubens aus seinem Inhalte, ὅτι Ἰησοῦς ἐστι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, abgeleitet, und wo wie hier (vgl. zu V. 23) als objektiver Grund alles Sieges des Glaubens und des Glaubens selbst die Geburt aus Gott bezeichnet wird.

Die Präposition ἐν (vgl. Win. 5. A. S. 465**) soll im Unterschiede von διά nicht das äußerliche Mittel, sondern die ὑπακ. als das bezeichnen, in und mit welchem die Reinigung sich an ihnen vollzogen hat. Die ὑπακοή hier wie 1, 2. 14 (vgl. z. d. St.) und Röm. 1, 5 vom Glauben. Unter τῆς ἀληθείας kann nach dem inneren Zusammenhange mit V. 23 nur dasselbe verstanden werden, was dort als λόγος ζῶν θεοῦ καὶ μένων benannt und V. 25 als τὸ ῥῆμα κυρίου . . . τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς erklärt wird. Irrig beschränken daher Calv., de W. u. A. den Begriff der ἀλήθεια auf die sittlichen Forderungen des Evangeliums. Vgl. mit dieser Bezeichnung des Evangeliums als ἡ ἀλήθεια Joh. 18, 37 und Jak. 1, 19. Der Genitiv ist wie bei ἡ ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ 2 Cor. 10, 5 einfach der des Objekts, Win. 6. A. S. 167 (nicht nach van Heng. ep. ad Rom. 54 sq. Genit. der näheren Bestimmung: obedientia erga Deum praestanda quod attinet veritatem.) Zu dem Gedanken unserer St. bis hierher vgl. Petr. Ausspruch Apgsch. 15, 9: τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. Trefflich erläutert Luth. den Gedanken zu u. St.: „Der Glaube wird seyn ein Gurt seiner Nieren, das ist das rechte Pflaster, das die Nieren gürtet. Von inwendig muß er heraus, nicht von auswendig hinein. Denn es ist drinnen im Blut und Fleisch, Mark und Adern gewachsen . . . Wenn das (das Evangelium) ins Herz kommet, gehet bald die böse Neigung hinweg. Versuch es wer da will, der wird es also finden u. s. w."

Aber der Ap., der auf die specielle Ermahnung zu gegenseitiger Liebe hinauswill, fügt nun auch gleich in die Protasis εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ein. Denn schon die Stellung dieses Zusatzes weist ihn dem ἡγν. und nicht dem ἀγαπ. zu, wie Oek., Theophyl., Calov. u. A. gewollt haben. Es wäre dies das einzige Beispiel solcher Wortstellung in unserem Briefe. Und wie hart ist die Verbindung des ἀγαπ. mit einem εἰς des Zieles! Und kann denn für herzliche, gegenseitige, brünstige Liebe die φιλαδελφία ἀναπόκριτος noch als Ziel bezeichnet werden, involvirt jene nicht diese bereits? Eine Tautologie der Ermahnung ἀγαπ. τλ. mit der Voraussetzung des ἡγν. εἰς φιλαδ. ἀνυπ. entsteht nicht, wenn letzteres die innere Disposition benennt, ἀγαπ. aber die Bethätigung nach außen. Man vgl. zur Sache Eph. 5, 8; Gal. 5, 25. Wissen sie sich im Glauben als Kinder Gottes, so wissen und fühlen sie sich eben damit als Brüder; und ist im Glauben die Unlauterkeit der Selbstsucht getilgt, so ist damit principiell auch die lautere Brüderliebe in ihnen vorhanden; es kommt nur darauf an, daß sie dieselbe gegenüber der aus dem Fleische immer wieder hervorbrechenden Selbstsucht in rechter Weise bethätigen. Φιλαδ. speciell Bezeichnung der Liebe, welche die Christen als Brüder miteinander verbindet, vgl. 2, 17, 3, 8; 2 Petr. 1, 7; Röm. 12, 10; 1 Theff. 4, 9. Cum omnes per fidem sint filii Dei . . ac proinde invicem fratres (Gerh.). Ἀνυπόκρ. wie hier von der Liebe Röm. 12, 9; 2 Cor. 6, 6 = ungeheuchelte Liebe, ohne Verstellung, im Gegensatze zu jener Art der Liebe, welche ihre unlautere Selbstsucht mit Geberde und Wort verschleiert. Ist die Seele gereinigt, wozu bedürfte es der Verstellung? — Regnat autem amor nostri, qui plenus est simulatione (Calv., womit Luth. z. d. St. zu vgl.).

Ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς als Erweisung dessen, was er bei ihnen als Christen so eben vorausgesetzt hat: erst die Quelle, jetzt der Bach; erst der Keim, in dem die Pflanze bereits präformirt ist, jetzt die Pflanze; also ἀγαπ. von thätiger Erweisung wie 1 Joh. 3, 18, vgl. unten 4, 8. Duo gradus: coll. 2 Petr. 1, 7. Beng. *) Καθαρᾶς, wenn ächt, entspräche

---

*) Vgl. Luth.: „Liebe aber ist größer denn Bruderschaft; denn sie reichet auch auf den Feind und sonderlich gegen die, so der Lieb' nicht werth

dem ἡγνικ.; dagegen ἐκ καρδίας ohne καθαρᾶς das Gegentheil der Liebe ist, die überhaupt nicht aus dem Herzen kommt und darum nur Schein und darum auch ohne wahre Thatbeweisung ist, vgl. 1 Joh. 3, 18; so weist ἐκ καρδ. zunächst auf ἀνυπόκρ. als das Positive zu ihm zurück. Zum Ausdrucke vgl. Röm. 6, 17. Ἀλλήλους Einer den Anderen ohne Unterschied: denn in der φιλαδελφία ist jede Scheidewand der Liebe niedergerissen und sind „alle geistlichen" Güter gemein geworden (Luth.). Ἐκτενῶς, vox serioris aevi. Win. 5. A. S. 544. Lob. ad Phryn. p. 311, im N. T. nur hier, vgl. jedoch ἐκτενέστερον als Comp. des Adv. Luc. 22, 44 und ἐκτενής Apgsch. 12, 5; 1 Petr. 4, 5 und ἐν ἐκτενείᾳ Apgsch. 26, 7, in der Alex. Ueb. = בְּחָזְקָה Jon. 3, 8, wie Luc. 22, 34 „brünstig, intente." Dies das sprachlich Sichere. Doch kommt wenigstens ἐκτενής und ἐκτένεια in der späteren Gräcität auch in der Bedeutung = anhaltend, Ausdauer vor (vgl. Pass.). Eine ächte (ἐκ καρδίας), alle gegenseitig umfassende (εἰς ἀλλήλους), brünstig sich erweisende Liebe fordert er also.

V. 23. „Da ihr wiedergeboren seyd, nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem durch ein lebendiges Wort Gottes und ein bleibendes."

Weil hier ein zweites part. perf. folgt, dessen causales Verhältniß zu dem ἀγαπ. nicht zu verkennen ist, haben sich die Ausleger bestimmen lassen, ἡγνικ. als Forderung zu fassen (vgl. oben). Aber ἀναγεγ. bildet nicht einen zweiten Grund neben ἡγνικ., sondern erläutert, auf jene Voraussetzung zurückgreifend, nach der objektiven Seite der Gottesthat ihrer Wiedergeburt, warum die ὑπακοὴ τῆς ἀληθ. die Bruderliebe in sich schließe: als Gläubige sind sie Wiedergeborene, und zwar solche nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich durch ein lebendiges Wort Gottes, das bleibt. Der Gedanke des Verf. kann also nur seyn: daß, wenn ihr Ursprung der vergängliche alles Fleisches wäre, jene Forderung lauterer Bruderliebe ihrer Grundlage in ihnen ermangeln würde, aber unter der Voraussetzung

---

sind ... Wo nichts ist, das mir gefällt, soll ich mirs eben darum gefallen lassen ... wie Gott uns geliebet hat, so wir der Lieb nicht werth waren." Doch ist an u. St. das Objekt des φιλαδ. und des ἀγαπ. dasselbe.

einer unvergänglichen, durch das lebendige Wort vermittelten Geburt nothwendige Folge sey. Dem Leben des Fleisches fehlt als einem vergänglichen die Kraft jener Liebe; dagegen ist sie die unfehlbare Aeußerung des unvergänglichen, durch das lebendige, bleibende Wort eingepflanzten Lebens. Unvergängliches, durch Wirkung des lebendigen, bleibenden Wortes mitgetheiltes Leben und wahre Liebe sind ihm Correlatbegriffe. Zur Aufhellung dieses in die Tiefe johanneischer Darstellung (1 Joh. 4, 7. 5, 1) reichenden Wortes sagt der Verf. nichts weiter; aber das scheint mir klar, daß er eben damit erläutert, wie der Glaubensgehorsam gegen die Wahrheit eine Reinigung der Seelen zur brüderlichen Liebe in sich schließe, und daß er eben in Beziehung auf die ὑπακ. τῆς ἀλ. den λόγος ζῶν ... καὶ μένων so nachdrücklich als Mittel der Wiedergeburt hervorhebt. Erläutern wir also, von hier aus auf V. 22 nochmals zurückblickend, den Gedanken ἡγν. ἐν τῇ ὑπ. τῆς ἀλ., so müssen wir sagen: so fern reinigt der Gehorsam der Wahrheit die Seele zur Bruderliebe, als durch ihn ein unvergängliches, dem Worte immanentes und darum die Kraft wahrer Liebe in sich tragendes Leben angeeignet wird. In Ansehung der doppelten, subjektiven und objektiven, Begründung des ἀγαπ. ist oben schon auf 1 Joh. 5, 4. 5 verwiesen worden. Olsh. erläutert den Gedanken u. St.: Habt euch lieb, als die da wiedergeboren sind, denn (1 Joh. 5, 1): wer da liebt den, der ihn geboren hat, der liebt auch den, der von ihm geboren ist. Aber der eigentliche Gedanke u. St. οὐκ ἐκ τλ. kommt dabei nicht zu seinem Rechte; auch bei Steig., de W., Huth. nicht, indem sie sich an das ἀναγεν. halten, ohne das Gewicht der näheren Bestimmung οὐκ τλ. für den Zusammenhang des Ganzen gehörig zu würdigen. Auch Luth., Calv. u. A. bleiben dabei stehen, daß die neue Geburt zu einem neuen Leben führe, zu dem vor Allem die Liebe gehöre, ohne einen specifischen Zusammenhang der Näherbestimmung οὐκ τλ. aufzuzeigen. Dagegen bemerkt Harl.: der Zusatz οὐκ ἐκ τλ. zeige, daß nicht sowohl die Wiedergeburt an sich, als vielmehr nach ihrem Zusammenhange mit einem Ewigen hervorgehoben wird, von dem sie ausgeht. Der Zusammenhang zwischen V. 22 und 23 scheine in einem Gedanken zu liegen, der in V. 22 nicht ausgesprochen, aber verborgen enthalten ist: nämlich es falle eine brünstige christliche Bruderliebe nothwendig zusammen mit ewiger

Liebe. Wenn hier der Ap. von dieser höchsten Liebe rede, liege es in der Natur der Sache an ihre Ewigkeit zu denken, und daß er daran gedacht habe, scheine ἀναγεγ. mit seinen Zusätzen anschaulich zu machen. — Wegen des Beiworts ἀφθάρτου könnte man sich versucht fühlen, ἐκτενῶς = anhaltend zu fassen, aber schon de W. hat richtig hiegegen bemerkt, daß ἀφθ. auf das ewige Leben hinweise.

Ἀναγεγεννημένοι wie 1, 3. „Den neuen Menschen kannst du nicht machen, sondern er muß geboren werden: wie ein Zimmermann nicht kann einen Baum machen, sondern er muß von selbst aus der Erde wachsen" (Luth.). — Οὐκ ἐκ σπορᾶς τλ. Die negative Bestimmung voran: ut melius pateat, quantum sit discrimen inter Adae filios, qui tantum in mundum nascuntur homines, et filios Dei, qui renascuntur in coelestem vitam (Calv.). Die Wiedergeburt ist nicht, wie die erste, eine Geburt aus vergänglichem Samen. Vergänglich ist der Same der ersten, weil sie Geburt vom Fleische ist, Fleisch von Fleisch, alles Fleisch aber vergeht, wie V. 24 in Rückbeziehung auf dieses οὐκ ἐκ σπ. φθ. darthut. Σπορά hier nicht actio, sondern metonymisch als Stoff = σπέρμα, wie die Beiwörter lehren. Seltsam ist es, wenn man (so auch Huth.) nicht an das semen humanum, sondern an das semen frugum gedacht haben will; das Gegentheil macht schon der Ausdruck ἀναγεγ., dann πᾶσα σάρξ V. 24 gewiß; es ist an u. St. nicht anders als Joh. 1, 13; 3, 3 ff. So auch Luth., Gerh. u. A. Ἀλλὰ ἀφθάρτου = sondern aus unvergänglichem Samen. An den eben a. Stellen, 1 Joh. 3, 9 u. a. bildet ἐκ θεοῦ, ἐκ πνεύματος den Gegensatz zur Geburt ἐκ σαρκός. An u. St. dagegen wird dem allgemeinen οὐκ ἐκ σπορᾶς φθ. das ebenso allgemeine ἀλλὰ ἀφθ. gegenübergestellt, und dieses durch die Angabe des Mittels der Wiedergeburt (διὰ λόγου τλ.) erläutert. Wie das Mittel, so der Same der neuen Geburt: ἐκ ἀφθ. sind sie geboren, weil διὰ λόγου ζ. θ. κ. μ.*) Was unter der σπορὰ ἀφθ. zu verstehen sey, muß man also aus διὰ λόγου τλ. erholen. Nicht das Wort selbst ist der Same der neuen Geburt. Wozu sonst der Wechsel

*) Quale semen, talis nativitas; qualis nativitas, talis vita et vice versa (Gerh.).

der Präpositionen (ἐκ — διά)? Andererseits aber kann, wenn die σπορά der Wiedergeburt ἄφϑ. ist, weil das Mittel derselben der λόγος ein λόγος ζῶν τλ. ist, der unvergängliche Same nicht als ein vom Worte Verschiedenes, sondern nur als ein mit dem Worte Gegebenes, durch das Wort sich Mittheilendes verstanden werden. Wir werden demnach den neuesten Auslegern (Huth., Brückn.) zustimmen müssen, die weder das Wort (so Luth., Calv., Gerh., Beng., Olsh. u. v. A.) noch den h. Geist (Steig., de W. u. A.), sondern „den Geist in Einheit mit dem Worte als dessen immanente Kraft" verstanden wissen wollen. Aber contextgemäßer werden wir sagen: von einer σπορὰ ἄφϑ. redet der Ap., so fern durch das Wort, das als Gottes Wort es an sich hat ζῶν καὶ μένων zu seyn, ein unvergängliches Leben mitgetheilt wird, das aus Gott quellend mittelst des Wortes die neue Geburt wirkt. Das aus Gott stammende, dem Worte als Wort Gottes eingeborene und immanente Leben ist als Zeugungskeim der neuen Geburt σπορὰ ἄφϑ. Der Ausdruck unserer Stelle führt also, näher erwogen, zunächst auf den des γενν. ἐκ ϑεοῦ zurück. Der Mangel des Artik. bei διὰ λόγου τλ. ist Absicht (vgl. van Hengel ep. ad Rom. p. 34). Nicht das Wort Gottes, durch das sie wiedergeboren sind, soll in concreto bezeichnet (so erst V. 25), sondern durch welch ein Wort sie wiedergeboren sind, soll gesagt werden: durch ein lebendiges Wort Gottes und ein bleibendes. Καὶ μένοντος ist aus ζῶντος abgeleitet und wird als die dem ἀφϑ. entsprechende Beschaffenheit desselben noch besonders hervorgehoben. Mit Nachdruck nachgestellt leitet es zugleich auf V. 24 f. über. Beides ζῶν καὶ μένων benennt, wie namentlich μένων zeigt, eine Beschaffenheit, die dem Worte an sich zukommt, nicht seine Wirksamkeit (Steig. u. A.); nach dieser Beschaffenheit aber des Wortes will seine Wirkung als Mittel der Wiedergeburt bemessen seyn. Eben als λόγος ϑεοῦ, als Wort Dessen, der lebt und besteht, ist es ζῶν καὶ μένων, hat nach seinem Maaße Theil an der Lebendigkeit und Ewigkeit Gottes. In quo illa Dei perpetuitas relucet, tanquam in vivo speculo (Calv.). Manet, quia in se, quatenus Dei sensum et consilium complectitur, est aeternum (Gerh.). Gemeint ist (vgl. V. 25) das Evangelium, aber durch die Epitheta ζῶν καὶ μένων ist es nicht als solches etwa im Unterschiede vom Gesetze bezeich-

net; denn alles Wort Gottes ist als Offenbarung seines Wesens seinem inneren Gehalte nach ζῶν καὶ μένων, auch das Gesetz (Apgsch. 7, 38); nur kann das Gesetz das ihm inwohnende Leben nicht mittheilen, nicht ζωοποιῆσαι (Gal. 3, 21). Könnte es das, so würde es auch Mittel einer Geburt ἐκ σπορᾶς ἀφϑ. gleich dem Evangelio seyn (Röm. 7, 10 ff. vgl. Gerh. z. u. St. S. 141); wie sich denn der Ap. V. 25 auf ein Dictum des A. T. über das ῥῆμα κυρίου beruft, das nicht mit Steig. auf den evang. Gehalt desselben zu reduciren ist. Eignet dem Worte Gottes als solchem, somit seinem Ursprunge und Gehalte nach, das ζῆν καὶ μένειν, so wäre es Mißverstand, den Erweis davon in seinem zeitlichen Fortbestande sehen zu wollen; gleichviel ob gepredigt oder nicht, lebt und besteht es und richtet dereinst die Welt; ebenso berührt unsere Stelle die Frage nicht, ob einzelne apostolische Schriften verloren gehen konnten oder nicht: denn weder auf den zeitlichen Bestand noch auf irgendwelche einzelne Bezeugung des λόγος ϑεοῦ weist der Ausdruck unserer Stelle, sondern auf das Wort Gottes als einheitliches Ganze, zu dem jede Einzelverkündigung als διακονία τοῦ λόγου sich verhält, vgl. Gerh. S. 142. Dagegen folgt der zeitliche Fortbestand des Evangeliums von selbst aus seiner Bestimmung, Mittel der Wiedergeburt zu seyn, und zwar ein solcher Fortbestand, daß durch ihn der Zweck des ἀναγεγ. ἐκ σπορᾶς ἀφϑ. für alle Zeiten verbürgt ist. — Wo immer Gottes Wort, das Evangelium sich findet, da ist, unserer Stelle zufolge, unabhängig von jeder anderen Bedingung die Möglichkeit der Wiedergeburt gegeben, und wo dem Worte geglaubt wird (ὑπακοὴ τῆς ἀληϑείας V. 22), da ist Wiedergeburt und mit ihr sofort Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe (φιλαδελφία ἀνυπόκριτος V. 22), d. i. die Kirche da. — Das Wort und nicht die Taufe (Tit. 3, 5; Joh. 3, 5 vgl. u. 3, 21) ist hier als Medium der Wiedergeburt genannt, ganz so wie Jak. 1, 18; 1 Cor. 4, 15. Daß es Wiedergeburt auch ohne die Taufe gebe, ist damit nicht eben gelehrt: denn die Unterscheidung von Wort und Sacrament fällt innerhalb dessen, was hier als Ganzes mit λόγος ϑεοῦ bezeichnet ist (vgl. zu Jak. 1, 18 und Gerh. S. 143); aber dies ist gesagt, daß Wiedergeburt im vollen Sinne des Wortes erst da ist, wo Glaubensgehorsam gegen das Wort, und zwar der Gehorsam sich findet, der die Seelen

zu lauterer Bruderliebe reinigt. Im Uebrigen vgl. zu Tit. 3, 5. — In sachlicher Beziehung verweisen wir wegen des λόγος ζῶν noch auf Luth. z. u. St.: „Das Wort ist ein göttlich und ewig Kraft; denn wiewohl die Stimme oder Rede bald verschwindet, so bleibt doch der Kern, d. i. der Verstand, die Wahrheit, so in die Stimme verfaßt wird .... Darum ist es wohl ein göttlich Kraft, ja Gott ist es selber" u. s. w. — Ueber die falsche Verbindung von ζῶντος mit θεοῦ vgl. d. W., der richtig bemerkt, daß die Stellung des ζῶντος vor θεοῦ, der Anschluß von V. 24 ff., wo ja eben das μένειν des Wortes erwiesen werde, endlich das Fehlen von εἰς τὸν αἰῶνα, das an u. St. unächt sey, hiegegen streite. So schon Gerh. S. 140. Für das Beiwort ζῶν zu λόγος vgl. oben zu ἐλπὶς ζῶσα 1, 3 und Hebr. 4, 13.

V. 24. 25. Daß alles Fleisch vergeht und nur das Wort des Herrn bleibt, wird nun in alttest. Worten dargethan. Begründet aber soll damit werden, nicht bloß daß das Wort bleibt, sondern daß, weil es bleibt, die Geburt durch das Wort nicht eine Geburt aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen ist. Gut Calv.: locum Jes. 40, 6 sq. citat ad probationem utriusque membri, hoc est ut constet, quam fluxa et misera sit prima hominis nativitas et quanta regenerationis gratia. Ebenso Gerh. Διότι weist also auf den gesammten Gedanken V. 23 zurück, und obwohl hier ohne eine Anführungsformel (1, 16; 2, 6), will es doch die nachfolgenden Worte als eine Anführung alttestamentlichen Wortes zu erkennen geben.

„Denn: alles Fleisch ist wie Gras, und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume: verwelkt ist das Gras und seine Blume abgefallen".

Zu lesen: ὡς χόρτος, nicht bloß χόρτος, dann hinter δόξα αὐτῆς, nicht ἀνθρώπου, ebenso ἄνθος αὐτοῦ, nicht bloß ἄνθος; denn sämmtliche Aenderungen bezwecken die Conformirung des Textes mit der LXX (vgl. Steig., de W., Huth., Tischd.). Weder mit dieser noch mit dem Grundtexte stimmt unser Text wörtlich überein; er ist freies, jedoch an den Ausdruck der LXX anschließendes Citat der Stelle Jes. 40, 6 ff. Derselben Stelle sind wir Jak. 1, 10. 11 begegnet; unsere Stelle geht mehr als jene auf die Quelle zurück.

Πᾶσα σάρξ durch den Context selbst klar genug bestimmt: es soll ja im Rückblicke auf οὐκ ἐκ. σπ. φθαρτῆς dargethan werden, daß nur das Wort ewigen Bestand hat und gibt. Πᾶσα σάρξ also bezeichnet gegenüber dem Leben aus Gott in der Wiedergeburt durchs Wort alles, was nur das natürliche Leben der ersten Geburt in sich trägt, ohne von einem neuen Lebensanfang aus Gott zu wissen, ist also Bezeichnung des Menschen, und zwar des ganzen Menschen nach Seele und Leib, nach seiner durch seine Geburt bedingten Beschaffenheit, vermöge welcher er zunächst ein seelisch-leibliches Wesen, ebendamit aber auch nach Anschauung der Schrift ein unreines und hinfälliges Wesen ist und bleibt, bis durch das ihm mittelst des Wortes zugeführte höhere Leben sein Ich der Abhängigkeit von der durch die Geburt überkommenen Natur entnommen und in das rechte Verhältniß zu Gott gestellt wird. Hiemit, obwohl ἐν σαρκί, d. h. in der durch die fleischliche Geburt überkommenen Natur fortlebend, hört er dann auf σάρξ zu seyn. Vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 444—474, namentlich 470 ff. Calv.: Totum hominem, qualis et quantus in se est, comprehendit-semine Dei opposito. Beng.: Homo ex vetere generatione. — Πᾶσα, sagt er: alles Fleisch ohne Ausnahme; und diese Allgemeinheit wird dann im Folgenden noch durch πᾶσα δόξα αὐτῆς gesteigert. Wie also könnte von da ein unvergängliches Leben kommen? — Die rasche Hinfälligkeit alles Fleisches hebt hier der Verf. wegen V. 23 hervor; sie entspringt ihm aber eben aus dem Gegensatze, in welchem die σάρξ zu Gott und dem, was aus Gott ist, steht. Es ist dies derselbe Gegensatz, wie in der alttest. Stelle, nur hier durch den Begriff der Wiedergeburt schärfer bestimmt. — Πᾶσα δόξα αὐτῆς. Der Verf. weiß also von einer Herrlichkeit des Fleisches, die zum Fleische sich verhält wie die Blume zum Grase, dessen Stengel sie trägt. Aber alle δόξα des Fleisches kommt auch in ihren herrlichsten Erzeugnissen nicht über ihr genus, die σάρξ, hinaus. Trefflich Steig.: „Nicht nur diese sündige Natur ist hinfällig wie das Gras, auch ihre zartesten, lieblichsten Productionen, der Stolz des Menschen, gleichen nur den Blumen des Grases: Fleisch aus Fleisch, muß Alles verdorren und abfallen, und gerade die Blüthe fällt hin, noch vor dem ausgetrockneten Stengel. So irrig ist die Vorstellung derer, welche zwar nicht anstehen, das Natür-

liche, die σάρξ, zu verwerfen, nämlich in seiner unmittelbaren Erscheinung, aber von seiner Ausbildung, seiner Vermittlung und Rückkehr in sich selbst Heil erwarten, von dem ἄνθος χόρτου, von Kunst, Wissenschaft, Tugend und Staat, was sie alles schon an sich für göttlich halten, statt es mit seiner Wurzel in Eine Kategorie zu stellen, die der Eitelkeit, des Verderbens, der Verdammniß; — alles das, nur weil sie nichts wissen von dem andern, dem unvergänglichen Leben, das unmittelbar im Worte, nicht in der Natur, gegeben ist u. s. w." *) — So allgemein wie vorher die Bezeichnung σάρξ, die alles umfaßt, in dem das leibliche Leben der Geburt ohne das höhere der Wiedergeburt waltet, will auch δόξα gefaßt seyn, also: quicquid ex carne veluti flos ex gramine suo efflorescit. Die Natur aber des Menschen, vermöge deren er σάρξ ist, „ist immer die körperliche, ohne darum sinnliche im Gegensatze zur geistigen zu seyn. Die Natur des Menschen ist nur eine und umfaßt alles, womit der Mensch sich Mittel seiner selbst ist: auch alle höheren Kräfte der Selbstbethätigung entstehen aus der Beziehung des Ich zu seiner Leiblichkeit" (Hofm. a. a. O. S. 472). Alles also, was herrlich und groß ist auf dem Gebiete des natürlichen Lebens, sey es mehr sinnlicher oder geistiger Art, ist δόξα τῆς σαρκός, und Reichthum, Schönheit, Macht gehören ebenso gut hieher, als Kunst und Wissenschaft, eigene Weisheit und eigene Gerechtigkeit, die Luther besonders nennt.

Ἐξηράνθη ὁ χόρτος κτλ., so wird das ὡς des Vergleichs erläutert, indem als Factum vorgeführt wird, was bleibende Erfahrung ist, wie Jak. 1, 11; im Grundtexte: יָבֵשׁ חָצִיר נָבֵל צִיץ, hier übereinstimmend mit der LXX, wie bei Jak. a. a. O. Mit dem Welken des Grases fällt auch die Blume dahin: so welkt die Blüthe des Fleisches mit diesem. Ein Epitaphium für alle irdische Herrlichkeit im Leben des Einzelnen wie des Geschlechtes, dessen Wahrheit schon jetzt die tägliche Erfahrung vor Augen legt,

---

*) Wie nur von dieser scharfen Unterscheidung aus zwischen dem Natürlichen und Geistlichen ein richtiger Einblick in die biblisch prophetische Geschichtsbetrachtung, namentlich der Apokalypse des A. u. N. T. zu gewinnen ist, hat zuletzt Auberlen gezeigt. Vgl. dessen „Prophet Daniel", u. s. w. Bas. 1854. S. 199—236 ff., namentl. S. 229 ff.

nd vollends der Tag enthüllen wird, da vor der bis jetzt ver-
orgenen Herrlichkeit des neuen Lebens alle Herrlichkeit des Flei-
hes zu nichte wird (1, 7).

Τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Das Wort des
errn gegenüber der σάρξ und ihrer Herrlichkeit wie ein Baum
vergänglichen Lebens unter den schnell verwelkenden Grasesblu-
en! In Ewigkeit bleibt es, besteht es (hebr. יָקוּם), während
les Fleisch so schnell wie Gras welkt. **Panacaea immortali-
tis** (Gerh.). **Non docet, quale sit in se verbum Dei, sed
uale a nobis sentiatur,** sagt irrig Calv. Durch dies Wort
iedergeboren tragen sie den Samen eines unvergänglichen Le-
ens in sich, und was mehr sollten sie begehren, als Wachsthum
ieses Lebens durch eben dies Wort 2, 1. 2? — Κυρίου — die
.XX dem Grundtext getreu τοῦ ϑεοῦ ἡμῶν, „was hier um der
olgenden Anwendung willen vermieden wird" (de W.); κύριος
n seinem alttest. Sinne, entsprechend dem vorangehenden ϑεοῦ,
icht speciell von Christo; die Worte wollen ja als alttest. Schrift-
vort gelten. Der Wechsel von λόγος und ῥῆμα hat seine Ver-
nlassung im Citat; doch bezeichnet ῥῆμα das Wort bestimmter
ls ein von Gott selbst gesprochenes, in die Welt hereingeredetes.

Τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τλ. Das letzte Glied, mit dem er
den Satz von ihrer Wiedergeburt V. 23 begründet (vgl. Steig.);
zugleich aber blickt auch hier wieder am Schlusse des Abschnitts
wie oben 1, 12 und unten 2, 10. 25 die Absicht des ἐπιμαρτυ-
ρῶν 5, 12 durch. Τοῦτο' ist Subjekt, τὸ ῥῆμα τλ. Prädikat.
Dies aber, das Wort des Herrn, welches bleibet in Ewigkeit,
st das Wort, das an euch verkündet ward. **Non alibi quam
n praedicatione, quae vobis offertur, quaerendum est**
Deut. 30, 12, Rom. 10, 6 (Calv.). „Als wollt er sagen: ihr
ürft die Augen nicht weit aufthun, ihr habts für Augen" u. s. w.
Luth., ähnlich Gerh.): Das Wort des A. und N. Bundes ist
em Verf. Ein Wort, Ein Ganzes, dessen die Leser durch die
redigt des Heils theilhaft geworden sind. Christus die Erfül-
ung des Gesetzes und der Propheten; die Predigt von ihm
hließt Alles in sich. Nämlich mit τοῦτο δέ meint der Verf. das
Wort des Herrn überhaupt als einheitliches Ganze, von der spe-
ellen Beziehung der jesajanischen St. absehend. Läßt aber der
Verf. das Wort des Herrn im A. B. durch das Evang. an die

Leser gebracht seyn, so bestätigt sich auch hier wieder, daß er Heidenchristen im Auge hat. Zu εἰς „unter sie hin" vgl. 1 Thess. 2, 9. Win. 5. A. S. 241. 6. A. 191. Zum Ganzen 1, 12. Hiemit schließt die zweite der Ermahnungen, welche der Verf. an den Heilsbesitz der Leser V. 13 anknüpft, und bahnt sich der Uebergang zu der folgenden Ermahnung 2, 1—10.

c) 2, 1—10. Die dritte Reihe der allgemeinen, mit 1, 13 an den Heilsbesitz sich knüpfenden Ermahnungen. Hier ermahnt der Verf. seine Leser zuerst V. 1—3, das Wort der Wiedergeburt fort und fort die Nahrung ihrer Seelen seyn zu lassen, und zeigt dann V. 4—10, wie sie in dem durch das Wort vermittelten Anschluß an den Herrn, als den von dem Unglauben verachteten, von dem Glauben aber in seinem Werthe erkannten lebendigen Eckstein, ihrem hohen Berufe entsprechen werden, als das auserwählte Geschlecht und königliche Priesterthum Gottes in der Welt die Tugenden ihres Berufes zu verkündigen. — Andere Ausleger lassen mit V. 4 eine neue Ermahnungsreihe beginnen und ziehen V. 1—3 noch zum Vorangehenden. Aber V. 4 steht, wie schon die relat. Anknüpfung lehrt, in innigem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, und οἰκοδομεῖσθε V. 5 ist nicht Imper., sondern Indik., so daß γάλα ἐπιποθ. ἵνα αὐξ. εἰς σωτηρ. V. 2 der Hauptgedanke bleibt, dessen Voraussetzung V. 1, dessen Folge V. 4—10 benennt. — Es nimmt 2, 1—10 in unserem Briefe dieselbe Stelle ein, wie der Abschnitt 1, 18—27 im Briefe Jakobi. Beide Male kommt von der Wiedergeburt aus die Rede auf die rechte Aneignung des Wortes und auf die Frucht derselben, wie sich auch im Einzelnen beide Abschnitte berühren. Endlich will auch bei diesem Abschnitte wie dort die vorbereitende Stellung zu der nachfolgenden Ermahnung, hier zu rechtem Verhalten der Leser gegenüber den Heiden 2, 11 — 4, 6 erwogen seyn, um die eigenthümliche Fassung des Gedankens zu verstehen. Denn eben hiemit hängt erstens der hier zuerst hervortretende Gegensatz der Gläubigen und Ungläubigen in ihrem Verhältniß zu Christo, dem Ecksteine, und zweitens die nachdrückliche Hervorhebung des priesterlichen Berufes der Christen und ihrer daraus entspringenden Verpflichtung zusammen, gegenüber der Welt die Verkündiger

der Tugenden ihres Berufers zu seyn. Das Weitere in der Auslegung selbst.

2, 1—3 Ermahnung der Leser unter Ablegung alles dessen, was der in der Wiedergeburt eingepflanzten brüderlichen Liebe widerstreitet, die **Aneignung des Wortes, welches wie Mittel der Wiedergeburt, so auch bleibendes Nahrungsmittel für das Wachsthum des neuen Menschen im Heile ist, sich angelegen seyn zu lassen**, wenn sie anders von der Freundlichkeit des Herrn etwas geschmeckt haben.

„So leget nun ab alle Bosheit und allen Trug und Verstellung und Neid jeder Art und alle Verläumdung und seyd begierig als neugeborene Kindlein nach der vernünftigen lauteren Milch, auf daß ihr an derselben wachset zum Heile, so ihr anders geschmecket habt, daß freundlich der Herr ist".

V. 1. Ἀποθέμενοι οὖν τλ. Eine Ermahnung, wie sie nur Wiedergeborenen gilt, bei denen die Fessel, welche das Ich an seine von Geburt überkommene Natur bindet, bereits gelöst ist. Nur sie, die göttlicher Natur theilhaftig geworden 2 Petr. 1, 4, vermögen den alten Menschen σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ Col. 3, 9 abzulegen und sich in ihrem persönlichen Verhalten von der Macht eines neuen Lebens bestimmen zu lassen. Vgl. zum Ausdrucke ἀποθ. Eph. 4, 22. 25; Col. 3, 8; Hebr. 12, 1 und zu Jak. 1, 21. Das ἀποθέμ. also die unerläßliche Bedingung für die rechte Aneignung des Wortes (vgl. zu Jak. 1, 21); nur verbunden mit schonungsloser Strenge gegen alles Unlautere in uns ist das Begehren nach der Milch des Wortes ein wahres und lauteres. — Οὖν weist auf den durch 1, 24. 25 begründeten Hauptgedanken der Wiedergeburt durch das Wort zurück. Auf diese Voraussetzung deutet ja auch das ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη V. 2. Die Aufzählung des Einzelnen, das abgelegt werden soll, steht auch hier wie bei Jak. in engem Connex mit dem Vorangehenden, hier mit der Ermahnung 1, 22 zu lauterer Bruderliebe, bei Jak. mit der Ermahnung zu stillem, sanftmüthigem Sinne. — Die Wiederholung des πᾶς lehrt, welche unnachsichtliche, allem Unlauteren bis in die geheimsten Schlupfwinkel nachgehende, alle Bemäntelung zerstörende Strenge gegen den alten Menschen der Ap. fordert. Πᾶσαν κακίαν, übereinstimmend mit πᾶσαν περισσείαν κακίας bei Jak., ist als das Allgemeine ver-

angestellt. In der Aufzählung ist ein innerer Fortschritt bemerkbar. Posteriora ex prioribus nascuntur, Gerh. In sachlichem Zusammenhang mit dieser zusammenfassenden Ermahnung stehen die nachfolgenden, vgl. 2, 22 ff., namentl. 3, 8 ff., 4, 8 ff., 5, 2 ff. Κακία in ähnlicher Verbindung 3, 8; Ephes. 4, 31; Tit. 3, 3; Jak. 1, 20 f.; auch hier (vgl. zu Jak. a. a. O.) in dem bestimmteren Sinne der malignitas (nicht vitiositas überhaupt) i. e. animi pravitas, quae humanitati et aequitati est opposita (Calv., vgl. Gerh.). Δόλος vgl. 2, 23. 3, 10 = Falschheit, Hinterlist. Das Gegentheil: redliche Offenheit, Geradheit, Einfalt, vgl. Lücke zu Joh. 1, 48, auch Marc. 7, 22, Apgsch. 13, 10, Röm. 1, 29 u. a. „Die Welt ist voll Untreu — schlecht und recht soll der Christ seyn" (Luth.). Damit hängen innerlich zusammen die ὑποκρίσεις (vgl. zu ἀνυπόκριτος 1, 22), wobei der Plur. das πᾶς ersetzt, = die Künste der Verstellung und Heuchelei, welche dem δόλος des Herzens den Schafspelz umhängt, die innere Gesinnung hinter der äußeren Maske verbirgt, Matth. 23, 28, Luc. 12, 1 f. „Ein Christ soll also handeln, daß er könnte leiden, daß alle Menschen sehen und wüßten, was in seinem Herzen ist ... nicht ein Spiegelgefechte, damit er den Leuten das Maul aufsperre" (Luth.). Ueber den Plur., welcher die verschiedenen Aeußerungen und Erscheinungsformen bezeichnet, Win. 6. A. S. 159. Dann φθόνοι alle Aeußerungen der Mißgunst und des Neides, das Gegentheil der Liebe, die des Fremden wie des Eigenen sich freut. Endlich die καταλαλιαί vgl. 2, 12. 3, 16, Jak. 4, 11; Röm. 1, 30; 1 Cor. 12, 20 (wo einzig noch das Subst. sich findet): Lästerungen, Verläumdungen, das Gegentheil 3, 9. 2, 23. Sinnig Aug. bei Gerh.: Malitia malo delectatur alieno; invidia bono cruciatur alieno; dolus duplicat cor; adulatio duplicat linguam; detrectatio vulnerat famam.

V. 2. Ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη gehört zum folgenden ἐπιποθ., recapitulirt aber das vorhergehende ἀποθέμ. τλ., da Einfalt und Lauterkeit der Charakter des Kindes ist; qui nil aliud agunt, tantum appetunt (Beng., ebenso Luth.). Das ὡς als Fortsetzung der schon 1, 23 gegebenen Metapher nicht comparativ, sondern ätiologisch, wie 1, 14. 19 und sonst oft, eine Lieblingspartikel des Verf., vergleichend nur 2, 25; 3, 6 und 5, 8.

'Ἀρτιγέννητος = recens natus nur hier, auf 1, 23 zurücksehend. Βρέφος dem γάλα ἐπιπ. entsprechend. Der Gedanke ist nicht, weil sie eben erst geboren sind, sollen sie der Milch begehren, sondern: weil sie noch im Stande von eben geborenen Kindern sind, sollen sie derselben zu ihrem Wachsthum begehren, „in Rücksicht auf das noch ferne Ziel des Mannesalters" (Huth.). Dasselbe Bild bei den Juden zur Bezeichnung der Proselyten (Wolf, Wetst.); für unsere St. ohne Belang (de W.). Als Anhaltspunkt für eine nähere chronologische Bestimmung unseres Briefes läßt sich also die Stelle nicht benutzen. — 'Επιποθήσατε, das ἐπι nicht intensiv, sondern nur die Richtung bezeichnend (vgl. zu Phil. 1, 8 und van Hengel ep. ad Rom. 1, 11); aber allerdings ist ein sehnliches Begehren gemeint. Was sie begehren sollen, bezeichnet er mit τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα, worunter nach dem Zusammenhange (οὖν 2, 1) mit 1, 23—25 und dem Artikel gemäß (Harl.) nur das Wort des Evangeliums (ebenso wie Jak. 1, 21) zu verstehen seyn kann (vgl. Gerh.'s Widerlegung anderer Ansichten S. 156, sowie über das Zutreffende des Bildes). Der Gegensatz von Milch und fester Speise (Hebr. 5, 12, 1 Cor. 3, 2) wird hier ungehörig eingetragen. Milch ist eben was Kindlein genießen. Christus crucifixus et lac sugentibus et cibus proficientibus (Aug.). Bei der Erklärung der Beiwörter λογικόν, ἄδολον ist festzuhalten, was Steig. richtig bemerkt: daß sie nicht einschränkend stehen: diejenige Milch, welche lauter ist u. s. w., sondern: daß von einer bestimmten Milch die Rede ist, die Beiwörter also Eigenschaften benennen, die ihr an sich, ihrem Wesen nach, zukommen. Demnach ἄδολον nicht = ungefälscht, im Gegensatze zum δολοῦν τὸν λόγον 2 Cor. 4, 2, dem durch Menschenlehre gefälschten (so Luth., Wolf, de W. u. v. A.), sondern entsprechend der vorhergehenden Mahnung alles Unlautere abzulegen: das lautere, einfältige Wort, „als Gegengift gegen jene Verkehrtheit" (Harl.). Die Einfalt seines Inhalts, der nichts will als die Seelen selig machen, verlangt auch ein einfältiges Herz; das Lautere ist nur für die Lauteren; es stimmt die Eigenthümlichkeit des Wortes zur Forderung des ἀποθέσθαι πάντα δόλον κτλ. 2, 1. Der Ausdruck nur hier im N. T. = doli expers, sincerus vgl. Wahl. — Warum aber λογικόν? Nach dem Contexte ist, abgesehen noch von der speciellen Bedeutung des Worts,

nur ein Grund der Bezeichnung denkbar, nämlich im Gegensatz zu einem γάλα, das nicht λογικόν ist, also zu γάλα in seiner natürlichen Bedeutung. Dabei bleibt nur noch ungewiß, ob λογικός in substantiellem Sinne = lac verbale, Wortmilch im Anschluß an λόγος 1, 23 zu fassen sey, wie der Syr. Beza, Gerh., Wolf, Beng. u. A. wollen, oder ob λογικός nur überhaupt den Gegensatz des Geistigen gegen das Leibliche bezeichne, wornach es = ad mentem et animum pertinens (Wahl) wäre, lac illud animi, non corporis, lac mente hauriendum, „geistlich, die man mit der Seele schöpfet, die das Herz muß suchen" Luth., Steig., de W., Huth. u. d. M. So würde der Gebrauch an u. St. mit dem Röm. 12, 1 stimmen, wo λογικὴ λατρεία cultus est, qui praestatur mente et animo, gegenüber nicht einem unvernünftigen, sondern dem äußerlichen, sinnlichen des levitischen Gottesdienstes. Ebenso hat diese Auffassung den der KVV. in λογικαὶ θυσίαι, λογικὴ τράπεζα u. dgl. (vgl. b. Steig.) für sich. Λογικόν im ersteren Sinne = aus Worten oder vielmehr aus dem Worte bestehend, wäre eine singuläre Bedeutung, die der Verf. diesem Worte gegeben hätte; auch würde die Voranstellung auffallen, da λογικόν mit γάλα einen Begriff ausmachte; und warum sollte er nicht einfach geschrieben haben τοῦ λόγου, wenn er es so meinte? — Τὸ λογικόν aber schreibt er, nicht wie 2, 5 πνευματικόν, weil es nicht um den Gegensatz von Fleisch und Geist, Gott und Welt zu thun ist, sondern um den von Mund und Herz, von Aeußerlichem und Innerlichem, Sinnlichem und Geistigem (nicht Geistlichem). Warum aber nicht τὸ νοερόν? Darauf wüßte ich keine Antwort, als daß dies Wort im N. T. überhaupt nicht vorkommt, auch Röm. 12, 1 nicht. Durchaus falsch ist die Auffassung: vernünftig im Sinne von vernunftgemäß (vgl. darüber Steig.).

Ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτ. „Die Mutter, die sie geboren, säugt sie auch" (Harl.). Es ist mit der Wiedergeburt, wie mit der natürlichen: geboren wird ein Kind; werden soll ein Mann, ein ἀνὴρ τέλειος, vgl. Eph. 4, 13 und zum Ausdrucke αὐξ. Eph. 4, 15 (Col. 1, 10), an welche Stelle hier die unsere erinnert. Der Aorist ursprünglich als Passiv. gedacht, vgl. dagegen 2 Petr. 3, 18 und 1 Cor. 3, 6. — Ἐν wie τεθραμμένος

ἐν γάλακτι = an Milch auferzogen, vgl. Win. 5. A. S. 465* = an ihr heranwachsen. — Εἰς σωτηρίαν vgl. 1, 5. 9. 5, 10 zu σωτηρ. — εἰς Bezeichnung des Ziels, auf das alles Wachsthum abzweckt wie Col. 1, 10. „Es steht das Wachsthum in bestimmter Beziehung zum sichern Besitze des Heils“ (Harl.). Via regni, non causa regnandi (Bernhard). Zur ganzen St. vgl. 2 Tim. 3, 15 und das διὰ πίστεως dieser Stelle mit dem hier Folgenden.

V. 3. Εἴπερ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος nach Ps. 34, 9. Mit εἴπερ = „wenn anders“ wie Röm. 8, 9. 2 Theff. 1, 6 trägt der Ap. eine seiner Ermahnung zu Grunde liegende Bedingung nach. „Habt ihrs nicht geschmeckt, so predige ich umsonst“ (Luth.). Um nach der lauteren Milch des Evangeliums zu verlangen, muß man bereits von der Freundlichkeit des Herrn, die sich im Worte zu schmecken gibt, aus eigener Erfahrung wissen. Von ihr aber weiß jeder Wiedergeborene schon kraft seiner Wiedergeburt Tit. 3, 4 f. und oben 1, 3. Gustus appetitum ciet. Primos gustus de bonitate Domini uberiora subinde experimenta et beatiora sequuntur (Beng.). Zu γεύομαι dem Bilde vorher entsprechend, spiritualis sensus div. suavitatis (Gerh.), d. h. „wenn ich mit dem Herzen glaube, daß Christus sich mir geschenkt hat“ (Luth.) vgl. Hebr. 6, 4. 5. Χρηστός gütig wie Luc. 6, 35; Röm. 2, 4; Tit. 3, 4; Eph. 2, 7 = טוֹב in der Psalmstelle. Andere = suavis, dulcis, in Beziehung auf γεύεσθαι. Ὁ κύριος gut Calv.: quod subjicitur: ad quem accedentes, non simpliciter ad Deum refertur, sed ipsum designat, qualis patefactus est in persona Christi *).

---

*) Der Gedanke dieser Stelle ist wohl zu beherzigen. An seiner Liebe zum Worte hat der Christ einen Maßstab seiner Liebe zum Herrn; seine persönliche Erfahrung von der Güte des Herrn ist es, die ihn zum Worte hinzieht, und was er sucht, ist die immer reichere, tiefere Erfahrung der χρηστότης des Herrn, ist Er selbst und die Lebensgemeinschaft mit Ihm (V. 4 ff.). Proficit is demum in evangelio, qui corde ad Deum accedit (Calv.). Ein Forschen, das von diesem Impuls persönlicher Gemeinschaft mit dem Herrn geleitet ist, trägt in sich selbst seine Norm und sein Correktiv, eine das Mannichfaltige des Schriftinhalts in Ein Lebenscentrum zusammenfassende und vor Veräußerlichung und Zersplitterung desselben bewahrende Macht. Ohne dies innerliche Princip persönlicher Glaubenserfahrung

V. 4—10, zunächst V. 4. 5. In dem persönlichen, durch das Wort vermittelten Anschluß an Ihn, den lebendigen, von den Menschen verworfenen, bei Gott aber erwählten und köstlichen Eckstein, werden die Leser ihrem Berufe entsprechen, ein geistliches Haus und priesterliches Volk darzustellen, das Gott geistliche durch Christum wohlgefällige Opfer darbringt.

„Zu Dem als dem lebendigen Steine, der von Menschen verworfen, bei Gott aber erwählt und köstlich ist, hinzunahend, auch ihr als lebendige Steine erbauet werdet zu einem geistlichen Hause, zu einem heiligen Priesterthum, um geistliche Opfer darzubringen, die Gott angenehm sind durch Jesum Christum".

V. 4. Πρὸς ὃν προςερχόμενοι τλ. In relativischer Anknüpfung an ὁ κύριος V. 3 erläutert nun der Verf. das ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξ. εἰς σωτ. V. 2 (so auch Gerh.), indem er seinen Lesern vorhält, wie sie im Anschlusse an Ihn, dessen Freundlichkeit sie ja bereits geschmeckt haben müssen, als den lebendigen Stein, selbst auch als lebendige Steine erbaut werden zu einem geistlichen Hause und heiligen Priesterthum. Πρὸς ὃν nämlich zu Ihm, der sich selbst im Worte darbietet, der im Worte zu uns kommt und zu dem wir durch das Wort kommen (V. 3). Die Gemeinschaft aber mit Ihm, obwohl durch das Wort und den Dienst des Wortes vermittelt, ist als persönliche Lebensgemeinschaft mit Ihm vorgestellt. Προςερχόμενοι Präsens: denn es ist ein „Act, der dauernd dem Christenleben zukommt" (Steig.), de quotidiana

---

wäre allerdings zu fürchten, daß der Protestantismus in den Sand der Philologie und Kritik sich verlaufe. In diesem Princip aber liegt gegenüber der centrifugalen Gewalt eines einseitig gefaßten formalen Schriftprincips die Centripetalkraft des Protestantismus, welche sein Lebensgeheimniß ist und ihn vor der Zersplitterung und Selbstauflösung bisher bewahrt hat und ferner bewahren wird, welche die „moderne Wissenschaft" anstrebt und die auf äußere Einheit pochende römische Kirche so zuversichtlich hofft. In ihm ruht aber auch das Geheimniß jener Liebe, die bei aller Wahrhaftigkeit und Treue gegen die eigene Kirche und deren Bekenntniß das durch die überall gleiche Erfahrung von der Freundlichkeit des Herrn geschlungene Band der Einheit trotz der Lehrdifferenzen ehrt und die sichtbare Kirchengemeinschaft in dem rechten Verhältniß zu der Einen und allgemeinen heiligen christlichen Kirche zu erkennen vermag.

lei continuatione (Gerh.). Der Ausdruck hier im Sinne des
umlichen Hinzunahens, wie die Verbindung mit πρός lehrt, auf
s geistige Gebiet übertragen. Er der Ueberweltliche, Unsicht-
re (1, 8) ist für den Glauben ein Gegenwärtiger, Erreichbarer.
as προςέρχεσθαι ist der Sache nach = πιστεύειν (V. 6. 7),
er dem Contexte gemäß bestimmter: die stetig sich erneuernde
elbsthingabe der Herzens an Den, der seine Freundlichkeit im
Worte uns hat zu schmecken gegeben und fort und fort zu schmecken
ben will. Es hängt von diesem προςέρχεσθαι wie alles geist-
he Wachsthum, so namentlich das Priestenthum des Christen
d der Gemeinde ab. „Die neutestamentliche Priesterweihe be-
ht darin, daß wir das auf Golgatha gebrachte und in den
nadenmitteln uns an- und dargebotene wahrhaftige Sünd- und
ühnopfer in der Selbsthingabe wahrhaftigen Glaubens ergreifen.“
Erst Sündopfer, dann Brandopfer, dann Dankopfer, so daß
iemand Gott zu Dienst und Lobe leben kann, er habe denn im
ahrhaftigen Brandopfer des Glaubens das wahrhaftige Sünd-
fer Christi ergriffen, daß aber, wo dieses geschehen ist, auch
s ganze Leben von innen heraus ein einiges Dankopfer, ein
niger Gottesdienst werden muß.“ „Das rechte Brandopfer ist
rtan Buße und Glaube, in welchen ein Mensch alle Tage mit
m rechten Sündopfer Christus stirbt und wiederum lebendig
ird und sich und sein ganzes Leben im Feuer des heiligen Gei-
s läutern und reinigen und verzehrend von Gott in Besitz neh-
en läßt“ (so treffend Kliefoth, Acht BB. von der Kirche, I.
. 286 f.).

Λίθον ζῶντα Apposition zu ὅν*). Obwohl ohne Artikel, ist
r Ausdruck in dem bestimmten, ausschließlichen Sinne zu neh-
en, in welchem von ihm das Wort der Prophetie gilt, auf das
e folgenden Epitheta hinweisen. Λίθος aber heißt Christus, so
rn es sich um einen Bau handelt, und λίθος ζῶν, so fern er
r Lebendige, der todt war und nun lebendig ist in alle Ewig-
it (Apok. 1, 18), nicht nur in sich den Quell alles Lebens trägt,
ndern mit seinem Leben den ganzen Bau, dessen Grundstein er
, durchdringt und erfüllt. So leitet der Ausdruck λίθον ζῶντα

*) Petrus a petra Christo sic denominatus metaphora petrae de-
tatur ac suo exemplo docet, omnes debere esse Petros h. e. vivos
pides, supra Christum fide aedificatos (Gerh.).

das folgende Bild V. 5 ein. Vocat Christum lapidem sc. fundamentalem, qui totam ecclesiae domum sustentat eique firmitatem praestat, quia credentes in Christum domui ac lapidibus super fundamentum exstructis comparare instituerat (Gerh.). „Mit dieser Bezeichnung ζῶντα ladet Petr. am Kräftigsten ein, sich ihm zu nahen. Denn die, denen Christus jetzt eine Mumie ist, können sich nicht zu ihm hingezogen fühlen" (Steig.).

Ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον κτλ. Wie die Bezeichnung λίθος selbst der alttestamentlichen Prophetie entstammt, so weisen nun noch bestimmter die beiden epithetischen, durch ihr gegenseitiges Verhältniß die wunderbare Natur und Art dieses λίθος charakterisirenden Bestimmungen auf das Wort des A. T. hin, nämlich auf Jes. 118, 12 und Jes. 28, 16 (vgl. mit Matth. 21, 42, Apgsch. 4, 11 — als petrinisches Wort besonderer Beachtung werth — Röm. 9, 33); s. u. zu V. 6—8. Es trifft beides in diesem λίθος ζ. zusammen, sowohl die menschliche Verwerfung, von welcher die Prophetie redet, als die göttliche Erwählung und Werthschätzung, und weit entfernt also, daß jenes ὑπὸ ἀνθρ. ἀποδεδ. an ihm irre machen könnte, dient es vielmehr, wie das παρὰ θεῷ ἐκλ., ἔντ. dazu, in ihm den verheißenen λίθος ζῶν erkennen zu lassen. Es gehört beides zusammen wie Tod und Auferstehung, Leiden zuvor und Herrlichkeit hernach (1, 11). Beides aber ἀποδεδ. wie ἐκλ. ἔντ. will als ein für immer Entschiedenes, Feststehendes genommen seyn. Worauf anders könnte dann ἀποδεδ. (Perf.) hinweisen, als auf die einmal für immer im Kreuzestode des Herrn ihm widerfahrene Verwerfung, und ἐκλ. dem gegenüber worauf anders, als auf die in der Auferstehung desselben kundgewordene Werthschätzung desselben bei Gott, die ihn vor aller Welt beglaubigt und ihn als den Eckstein des neuen Gotteshauses erwiesen hat? Dabei bleibt aber der Gegensatz von ὑπὸ ἀνθρώπων und παρὰ δὲ θεῷ in seiner generellen Universalität bestehen: denn in jener historischen That der Verwerfung hat sich einmal für immer das menschliche Urtheil in seinem Antagonismus mit dem göttlichen und damit in seiner Nichtigkeit ausgesprochen, und alle fortgehende Verwerfung oder Annahme des λίθος ζῶν in der Welt ist entweder Zustimmung zu jenem durch die Oberen des jüdischen Volks vollzogenen Urtheil, oder

Zustimmung zu dem von Gott in der Auferweckung und Verherrlichung des Sohnes gegebenen Zeugniß. Das menschliche Urtheil als solches fällt immer auf jene, und nur das von Gott durch seinen Geist gewirkte Urtheil der Menschen auf diese Seite. So lehrt diese Näherbestimmung, indem sie den λίθος ζῶν als den bezeichnet, an dem sich der geweissagte Antagonismus menschlichen und göttlichen Urtheils vollzogen hat, und der eben als der Getödtete und Wiedererstandene λίθος ζῶν ist, zugleich in Rücksicht auf das προσέρχεσθαι, daß es nur da zu Stande kommt, wo man das Urtheil des natürlichen Menschen verachtet und ihm entgegen sich einzig an Gottes Urtheil und Zeugniß hält und es durch den Geist Gottes sein eigenes Urtheil werden läßt, was nichts anderes heißt, als daß, wie oben bemerkt, das προσέρχεσθαι in der bußfertigen gläubigen Hingabe des Herzens besteht, die der eigenen Weisheit zum Trotz allein auf Gottes Zeugniß und Gnade baut. Gut. Calv.: occurrit autem scandalo, quum fatetur ab hominibus reprobatum. — Es ist nur noch zu beachten, daß mit dieser epithetischen Bestimmung ὑπὸ ἀνθρώπων τλ. dasjenige neue Moment in den Gedankenkreis des Verfassers eintritt, welches als Gegensatz der gläubigen Gemeinde zu der ungläubigen Welt den weiteren Gedankengang des Briefes (vgl. 2, 11 ff.) beherrscht. (Παρά = bei, coram, לִפְנֵי־, vom Urtheil vgl. Win. 5. A. S. 471. Das Weitere s. zu V. 6).

V. 5. Καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε τλ. Die Frage ist, ob οἰκοδ. als Imperativ oder Indikativ zu nehmen ist. Ich entscheide mich mit Gerh., Beng. (indicativus uti Eph. 2, 22), Harl. u. A. für den Indik.; Steig., de Wette, Huth., dagegen fassen es nach dem Vorgange Aelterer, auch Luth.'s als Imper., indem sie hiefür die den vorigen Ermahnungssätzen (1, 13. 14 f. 22. 2, 1 f.) gleiche Satzstruktur mit dem Partic. geltend machen. Allein man ignorirt dabei die relativ. Anknüpfung an V. 3, deren Beachtung es meines Bedünkens passender erscheinen läßt, u. St. als eine das ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξ. V. 2 erläuternde Aussage in dem Sinne zu fassen, daß gezeigt werden soll, wie die Liebe zum Worte, welche im Worte den Herrn selbst und seine Freundlichkeit sucht, von selbst zu der V. 5 vorgehaltenen Vollendung führt, ähnlich wie Eph. 2, 21. 22. 4, 16. Diesen richtigen Eindruck von unserer Stelle hat auch Gerh., wenn er

sagt: versatur ap. in exaggeranda piorum dignitate. Und denselben Eindruck machen die Citate V. 6—8, welche in alttest. Worten aussprechen, was die Gläubigen und die Ungläubigen factisch an jenem λίϑος haben, und ebenso der Schluß V. 9. 10, welcher darthut, daß die Leser als Gläubige bereits substantiell im Besitze solcher Herrlichkeit sind, wie sie V. 5 als Frucht des gläubigen Anschlusses an den Herrn benennt. In dieser Darstellung der Herrlichkeit, welche der Gemeinde aus der Hingabe an Christum erwächst, findet die Ermahnung zur Liebe des Wortes, in dem sich der Herr darbietet (V. 2), ihren Abschluß, und von da nimmt die weiter folgende Paränese (2, 11 ff.), welche das dieser Herrlichkeit entsprechende Verhalten des Christen gegenüber der Welt zum Inhalte hat, ihren Ausgang. So bildet unser Abschnitt den Wendepunkt zwischen den allgemeinen, aus dem Besitze des Heils an sich hervorgehenden (1, 13 ff.), und den besonderen, aus der Stellung derselben gegenüber der Welt entspringenden Ermahnungen.

Καὶ αὐτοί darf man nicht auf ὡς λίϑοι ζῶντες beschränken, sondern gehört mit zum Verb. οἰκοδ. Der Gedanke ist: Christus als λίϑος ζῶν ist die κεφαλὴ γωνίας, der Grundstein, zu dem hinzunahend auch sie als lebendige Steine dem in ihm begründeten Baue eingefügt werden, eigentlich zu dem hinzunahend auch sie lebendige Steine und damit Bestandtheile des Baues werden. Der Gedanke ist concis ausgedrückt. Ὡς nicht comparativ, sondern ätiologisch = als lebendige Steine: nur als solche eignen sie sich zum Baue, als solche gehören sie aber auch mit Naturnothwendigkeit dem Baue zu. Λίϑοι ζῶντες aber sind sie eben in Folge des προςέρχ.: Christus als der lebendige Grundstein theilt ihnen sein Leben mit und dieses von ihm mitgetheilte Leben trägt die Bestimmtheit der Zugehörigkeit zum Baue an sich, drängt als Leben dessen, welcher den Grundstein eines neuen Gotteshauses, das Haupt des Leibes ist, auf Einheit und Gemeinschaft. Gut Gerh.: Christum vocat vivum ... quia vitam ... communicat ... fideles vocat vivos quia vitam ... a lapide fundamentali accipiunt. — Solidi in fide, vivi in virtutibus (Glosse). Vgl. zu ζῶντες Joh. 5, 26. 11, 25 f. 10, 28. 14, 19 u. a. Es ist das aus dem Tode wiedergewonnene zur überweltlichen Gemeinschaft mit Gott verklärte Leben des Herrn

(3, 18—22), das er an den Seinen bethätigt, ja mit dem er sie erfüllt. „Wir tragen Ihn nicht, sondern er trägt uns" Luth. (Οἰκοδομεῖσθε als Passiv. vgl. Win. 5. A. S. 305, 6. A. S. 236.)

Οἶκος πνευμ., ἱεράτευμα ἅγ. als Apposition hinzutretend (Win. 5. A. S. 425), „als (zu einem) ein geistliches Gebäude, ein heiliges Priesterthum", das Resultat des οἰκοδ. Aus der baulichen Zusammenfügung der λίθοι ersteht ein οἶκος, und weil es λίθοι ζῶντες, mit dem Leben Christi kraft des von ihm ausgehenden Geistes durchdrungene und so unter sich innerlich verbundene Bausteine sind, ein οἶκος πνευμ. i. e. οἶκος spiritus sancti naturam referens (vgl. van Heng. ep. ad Rom. p. 71 sq.). So unrichtig es ist, die λίθοι vorher nur darum ζῶντες seyn zu lassen, weil sie aus lebendigen Menschen bestehen, ebenso und ebendarum ist es unrichtig, in πνευματικός nur den Gegensatz zu dem aus todten Steinen gebauten Tempel zu sehen. Nicht um die Antithese der neutest. Gemeinde zur alttest., sondern vielmehr um die Einheit beider ist es dem Verf. auch hier zunächst zu thun, wie er denn V. 9 kein einziges Prädikat nennt, das nicht dem Gottesvolke des A. B. bereits vorbildlicher Weise zugesprochen wäre, nur daß an u. St. mit der Einheit zugleich auch die übertreffende Herrlichkeit des neutest. Israel ausdrücklich zur Aussage kommt. Wie das Israel des A. B. als Jehova's Wohnstätte bezeichnet wird (3 Mos. 26, 11. 12; vgl. 2 Cor. 6, 16), so hier die neutest. Gemeinde; während aber Israel nur darum die Wohnstätte seines Gottes ist, weil er in ihm sein Haus, erst die Hütte, dann den Tempel hat, ist die neutest. Gemeinde selbst das Haus seines Gottes und zwar οἶκος πνευμ., weil aus lebendigen, vom Geiste Gottes zugerichteten, die Art des πνεῦμα τῆς ζωῆς an sich tragenden Bausteinen bestehend, vgl. Joh. 4, 23 f. Daß unter dem οἶκος an u. St. ein Tempel zu verstehen ist, ein ναὸς θεοῦ (2 Cor. 6, 16; vgl. Eph. 2, 22 und unten 4, 17), ist aus dem Zusammenhange, namentlich aus dem folgenden ἱεράτευμα klar. Der Verf. bleibt aber bei dem allgemeinsten, durch οἰκοδ. an die Hand gegebenen Ausdrucke οἶκος stehen; und es ist ebenso unnöthig als unrichtig, wenn Huth., um einen ναός herauszubringen, οἶκος πνευματικός zusammen = Tempel nimmt. Zum Gedanken vgl. Calv.: hoc fit, dum sua quisque mensura contentus intra officii sui terminos se con-

tinet: omnes tamen quicquid habent facultatis in commune conferunt. — Ἱεράτευμα ἅγιον. Die Codd. ABC, eine ziemliche Anzahl Minusk., Uebb. und KVV. lesen εἰς ἱερ. (so Lachm.), dagegen GJ, die Mehrzahl der Minusk., Uebb. und KVV. ἱεράτ. ohne εἰς (so Tischd.). In jedem Falle kann ἱερ. ἅγιον nur als eine weitere, dem οἶκος πν. coordinirte Bestimmung, nicht als ein integrirendes Moment zum Vorangehenden (so Huth.) verstanden werden, weder so daß es das Ziel des οἰκοδομ., noch so daß es die Bestimmung des οἶκος πν. benennt. Gegen das Erstere spricht die begriffliche Disparität von οἰκοδ. und ἱεράτευμα, gegen das Letztere schon der Umstand, daß ἱεράτευμα hier entgegen V. 9 = priesterliches Amt genommen werden müßte; und ist es denn auch so concinn zu sagen: ihr werdet gebaut zu einem geistlichen Hause, um (als Haus) priesterlichen Amtes zu warten? Vielmehr läßt sich ἱεράτ. ἅγιον nur als loser angereihte Apposition betrachten; und wenn εἰς ächt ist, dient es, wie de Wette bemerkt, zur Erleichterung des unvermittelten Uebergangs zu einer anderen Vorstellung. Der Gedanke ist: wie Jehova im A. B. sein Haus und seine Priester hat, welche ihm in seinem Hause dienen, so ist im N. B. die Gemeinde beides: sein geistliches Haus und sein ἱεράτ. ἅγιον. „Das ist eben das Wunderbare an Christo und seiner Gemeinde, daß alle Gegensätze in ihnen sich zur innigen Einheit verschmelzen" (Olsh.). Der Ausdruck ἱεράτευμα aus 2 Mos. 19, 6 (vgl. zu V. 9) geflossen, kann hier, wie in der LXX, vermöge des Appositionsverhältnisses zum Vorangehenden nur ex metonymia abstracti pro concreto = Priesterschaft genommen werden, von ἱερεῖς ἅγιοι dadurch unterschieden, daß es, wie de Wette bemerkt, den wesentlichen Begriff einer Gemeinschaft einschließt. Wie als οἶκος, so bilden sie als ἱεράτ. ein Ganzes, eine heilige Dienerschaft Gottes, die vor ihm steht und gemeinschaftlich mit dem Dienste ihres mannichfaltigen Opfers ihn ehrt. Denn vor Gott stehen zu dürfen, um ihm unmittelbar zu dienen, λειτουργεῖν, θυσίας ἀναφέρειν, wie es hier heißt, ist eben der wesentliche Begriff des Priesterthums (Deut. 17, 12); nicht der der Vermittlung; was ja auf die Gemeinde nicht anwendbar wäre (vgl. de Wette z. d. St., Hofm. Schriftb. II. S. 180 f.). Das Beiwort ἅγιον aber nennt das wesentliche Erforderniß alles ἱεράτ. = Heiligkeit. Nur von

Heiligen nimmt Gott priesterlichen Dienst an. Diese priesterliche Heiligkeit, im A. B. vorbildlich durch eine Weihehandlung beschafft, Ex. 29. Lev. 8 (vgl. Hofm. a. a. O. S. 182 ff.), wird dem Christen und folglich der christlichen Gemeinde zu Theil in Folge ihres προςέρχεσθαι zu dem lebendigen Stein (vgl. zu V. 3), dessen im Tode bewährte, in der Auferstehung erwiesene Heiligkeit ihr durch den ἁγιασμὸς πνεύματος (vgl. zu 1, 2) zu eigen gegeben wird. So ruht die Heiligkeit des neutest. Priesterthums auf dem heiligen Opfertode dessen, der sich heiligt für die Seinigen, auf daß auch sie geheiligt seyen (Joh. 17, 19; vgl. Lücke z. d. St.). „Auch unter dem neuen Bunde ist es das Opfer, was den Priester macht, was ihn im priesterlichen Stande erhält, worin sein Dienst und Werk besteht.... Das ist der Grundcharakter der Gemeinde der Gläubigen, daß sie die durch Opfer gewordene, sowie die fort und fort opfernde ist. Aber das Alles bestimmt sich unter dem neuen Bunde anders als im alten, folgendermaßen: die neutest. Priesterweihe besteht darin, daß wir das auf Golgatha gebrachte und in den Gnadenmitteln uns an- und dargebotene wahrhaftige Sünd- und Sühnopfer in der Selbsthingabe wahrhaftigen Glaubens ergreifen. So viele gläubig werden aus allerlei Volk ..., die sind Priester des neuen Bundes; und besteht daher unter den Gläubigen, weil sie Alle die gleiche Weihe haben, hinsichtlich des priesterlichen Standes kein Unterschied. Und was die Priesterweihe giebt, das erhält sie auch: durch die Treue des Glaubens an die Versöhnung, durch die stetige Hingabe unseres Selbst bleiben wir Priester. Daraus folgt dann weiter der priesterliche Dienst des neuen Testaments; denn welche durch den Glauben Priester werden, denen füllt nun auch Gott durch Jesum die Hände und giebt ihnen Gaben und Güter, darin sie priesterlich walten sollen" (vgl. Kliefoth Kirche I. S. 287 und dessen weitere Erörterung über die Differenz alt- und neutestamentlichen Priesterthums S. 281—287). — Wie οἶκος πνευμ. das in der Selbsthingabe des Glaubens gewonnene neue Verhältniß zu Gott von seiner passiven Seite benennt, so ἱερ. ἅγ. von seiner activen; die letztere ruht auf der ersteren: weil sie Gottes Wohnung sind, haben sie auch das Recht ihm priesterlich zu dienen, ohne andere Vermittlung zu bedürfen als diejenige, auf welcher ihr Verhältniß zu Gott überhaupt ruht und in allen seinen Bethätigungen Gott wohl-

gefällig ist. Der Nachdruck aber, mit dem hier wie V. 9 gerade diese active Seite hervorgehoben ist, erklärt sich aus dem parä- netischen Zusammenhange des Ganzen, der rückwärts und vorwärts die Aufgabe hat zu zeigen, daß die Leser durch Christum in den Stand gesetzt sind zu thun, was der Apostel von ihnen verlangt.

'Ανενέγκαι πνευμ. θυσίας τλ. Dies die Aufgabe ihres Priesterthums, ihr priesterlicher Dienst. Wir haben gesehen, wie das ἱεράτ. des Christen das Sündopfer Christi und das Opfer der Selbsthingabe in Buße und Glauben (V. 4) bereits voraussetzt: so können die θυσίαι, in denen er sein Priesterthum bethätigt, nur die Opfer des Dankes und Lobes seyn. Das rechte Verhältniß zu Gott ist bereits gewonnen; es handelt sich um die rechte Bethätigung desselben. So umfaßt nun auch der Begriff der πνευμ. θυσίαι alles dasjenige, womit eben der Christ dies sein im Glauben gewonnenes Verhältniß zu Gott vor Gott und gegen Gott bethätigt, sey es nun, daß er es unmittelbar gegen Gott thut im Gebete, oder daß er es in mittelbarer Beziehung zu Gott an sich oder Anderen thut, indem er sein Leben nach allen seinen ethischen Bezügen, mit allen seinen Gütern und Gaben Gott heiligt und dargiebt — die λογικὴ λατρεία desselben Röm. 12, 1, vgl. Phil. 4, 18 und namentlich Hebr. 13, 15. 16: δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός. Für die weitere Ausführung des Gedankens, welche eben die christliche Ethik ist, verweisen wir auf Hofm.'s gedrängte Darstellung derselben, Schriftb. I. S. 50—53 und auf Kliefoth a. a. O. I. §§. 23. 24. Πνευματικάς (vgl. oben zu οἶκ. πνευμ.): wie der Tempel, so die Opfer: vom Geiste gewirkte und darum des Geistes Art an sich tragende, Joh. 4, 23 f. Auch hier ist nicht die Antithese gegen die alttest. Opfer, die sachlich darin liegt, sondern die Thesis, die Herrlichkeit der neutest. Opfer die Hauptsache. ('Ανενέγκαι sc. ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον Jak. 2, 1; vgl. unten 2, 24. Ueber die Anfügung dieses Infinitivs des Zwecks s. Win. 5. A. S. 374 f., 6. A. S. 285). — Εὐπροσδ. θεῷ διὰ 'Ι. Χριστοῦ. Wie oben 1, 18 πατροπαρ., so hier εὐπροσδ. eine zu dem Begriffe der πνευμ. θυσίαι hinzutretende, von ihm abgeleitete epithetische Bestimmung: solchen Opfern kann der Erfolg

nicht fehlen; sie tragen die Bürgschaft in ihrem pneumatischen Charakter; ist es doch der Geist des Vaters und des Sohnes, in dem sie dargebracht werden. Zum Ausdrucke vgl. Röm. 15, 31. 16; 2 Cor. 8, 12; 6, 2, überall nicht = annehmbar, sondern angenehm, wohlgefällig, wie εὐάρεστος Röm. 12, 1; vgl. Hebr. 13, 16. — Θεῷ ohne Art. die beglaubigtere Lesart, Win. G. A. S. 110 f. Διὰ Ἰ. Χριστοῦ die grammatisch nächstliegende Verbindung mit εὐπροσδ. (so Syr., Luth., Gerh., Beng., Steig., Harl.) ist der mit ἀνενέγκαι (so zuletzt de Wette, Huth.) vorzuziehen: denn so schriftgemäß auch der Gedanke ist, „daß wie das ganze Verhältniß des Christen zu Gott, so auch sein Opfern durch Christum vermittelt sey, 4, 11; Hebr. 13, 15; Röm. 1, 8." u. a. (de Wette), so spricht doch für jene Verbindung die sonstige Einfachheit der petrinischen Wortakoluthie, die selbständige Stellung des εὐπροσδ. als Beiworts, die Entbehrlichkeit eines solchen Zusatzes bei dem durch seinen Zusammenhang mit dem Vorangehenden (πρὸς ὃν προσερχ. τλ.) ohnedem schon als abhängig von Christo bestimmten ἀνενέγκαι, vor Allem aber der Gedanke, so fern es, um die Herrlichkeit dessen zu beschreiben, was der Gemeinde im Anschlusse an Christum zu Theil wird, passender ist zu sagen: daß ihre Opfer durch Christum wohlgefällig sind, als daß sie diese Opfer durch Christum darbringt. So ist Christus als A und O des neutest. Priesterthums dargestellt. Im Anschlusse an ihn erwächst und besteht die priesterliche Gemeinde; durch ihn sind ihre Opfer Gott wohlgefällig. „Christum siehet er an, durch den gelten meine Werke vor Gott, die sonst nicht eines Strohhalms werth wären" (Luth.). „So heißt es Ex. 28, 38 von Aaron, daß er, auf dessen Stirne steht קֹדֶשׁ לַיהוָֹה, die Sündhaftigkeit der heiligen Gaben trägt, welche Israel darbringt ... des Priesters von Gott erklärte Heiligkeit macht sie heilig, indem er sie darbringt: unter seine Heiligkeit befaßt, werden sie der Sünde ledig, welche alle Gaben der Menschen unwerth macht" (Hofm. Schriftb. II. S. 186 f.). Dasselbe thut in vollkommener Weise der neutest. Hohepriester an den Gaben seiner noch im Fleische lebenden Gemeinde: er bedeckt mit seiner Heiligkeit die Unheiligkeit ihrer Opfer.

So kommt an u. St. die Lehre vom geistlichen Priesterthume der Christen, diese von Luth. im nothwendigen Zusammenhange

mit der Rechtfertigungslehre der Vergessenheit entrissene (so zuerst in der Schrift: An den christl. Adel deutscher Nation, Juni 1520; vgl. Harleß' Kirche und Amt nach luth. Lehre, Stuttg. 1853, S. 16 ff.), dann von Spener (in seiner Schrift vom geistlichen Priesterthume, 1677) aufs Neue geltend gemachte Lehre (über deren Literatur s. Wolf Cur. zu 2, 9), zu ihrem vollständigsten und prägnantesten Ausdrucke. Ihr zufolge ist Christus als λίθος ζῶν der Lebensgrund der priesterlichen Gemeinde, der durch das Wort (den λόγος ζῶν 1, 23) vermittelte Anschluß an Ihn die Bedingung der Lebensmittheilung, der Erfolg dieser Mittheilung zunächst die Zurüstung der Einzelnen zu λίθοι ζῶντες, die aber als solche bereits die Bestimmung in sich tragen, sich zu einem οἶκος πνευμ. und ἱερατ. ἅγιον zusammenzuschließen, dessen Dienst die πνευμ. θυσίαι als ein das gesammte Leben umfassendes Dank- und Lobopfer bilden — ein Opfer, das auf Christi ewiggiltigem Sühnopfer ruht und seiner währenden priesterlichen Vertretung bei Gott bedarf. — „Daß alle Christen kraft ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo Priester seyen, d. h. befähigt und verpflichtet sich selbst darzubringen und Gott zu leben, dies allein lehrt diese Stelle; zwischen dieser allgemeinen Verpflichtung aller Christen und der Frage nach der besonderen Stellung einzelner Glieder der christlichen Gemeinschaft findet gar kein Zusammenhang Statt" (Harl.). So viel aber ist klar, daß so gewiß die Träger aller amtlich geordneten Thätigkeit in der Gemeinde Glieder der Gemeinde seyn müssen, und alles Thun der Einzelnen aus der Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgehen soll, der priesterliche Charakter der Amtsträger die Voraussetzung ihrer amtlichen Wirksamkeit, und ihr priesterlicher Sinn das Erforderniß ist, ohne welches ihr amtliches Thun zu einem Selbstwiderspruch, ja zu einer Monstrosität wird (vgl. z. B. 1 Tim. 3, 5), „der Geist des Amtes setzt fortan den Geist des Glaubens und der Gerechtigkeit voraus" (Kliefoth a. a. O. I. 110); aber daraus folgt keineswegs, daß das Amt selbst, in dessen Verwaltung sie priesterlich dienen, sacrifizieller Natur wäre. — Ebenso folgt aus u. St., daß es kein neutest. Amt geben kann, das sich priesterlich mittlerisch zwischen den Herrn und die Seinigen stellen dürfte. Die Aufgabe und der Inhalt des Gnadenmittelamtes kann nur darin bestehen, mittelst des Wortes und der Sacramente zu der Gemein-

schaft mit Christo zu führen und darin zu erhalten; aber die Gemeinschaft zwischen dem Herrn und den Seinigen ist eine persönlich unmittelbare, keiner Intercession bedürftige. „Die Bauleute sind die Prediger, die Christen, die das Evangelium hören, sind die gebaut werden und die Steine, die man fügen muß auf diesen Baustein" (Luth.). Der Dienst des Amtes darf, wenn anders das lebendige Wort das Mittel der Wiedergeburt ist (zu 1, 23), „die Kraft und Gnade" also, welche das Amt hat und bringt „im Worte" und damit „in dem lebendigen Christus wurzelt" (Harl. Kirche u. Amt S. 25), keinesfalls in der Weise gedacht werden, daß die Gnadenmittel erst durch den Dienst dieses Amtes kräftig und wirksam würden; vielmehr „wird der Dienst an den Gnadenmitteln selbst durch diese allein kräftig" (Klief. a. a. O. I. 19); zu welchen Consequenzen die Annahme des Gegentheils drängt, hat Höfling (Evang.-luth. KVfass. 2. Aufl. S. 36 ff.) so schlagend gezeigt, daß jedes weitere Wort hierüber für evangelische Christen, die Ohren haben zu hören, überflüssig wäre *).

*) An sachliche Mittel wohl, nicht aber an menschliche Träger hat Gott seine Gnadenwirksamkeit binden wollen; und es läßt sich ja wohl begreifen, warum nicht. Auch Kliefoth, der von uns hochverehrte Verf. des oben wiederholt angeführten geistvollen Werkes über die Kirche, hat das zu unserer Freude (I. 136) unumwunden anerkannt. „Nicht menschliche Persönlichkeiten als solche darf Er zu seinen Trägern in der Weise machen, daß er mit seiner Gnade wäre, wo diese Menschen sind." Aber wird sich, einmal zugegeben, daß nicht die Gnadenmittel durch das Amt und seine Träger, sondern dieses durch jene kräftig wird, noch behaupten lassen, daß „Gott für die Verwaltung der Gnadenmittel mit der Kirche zugleich und für die Dauer derselben ein Amt der Gnadenmittel gestiftet, als einen gewissen Personen durch specielle Berufung zu befehlenden gewissen Dienst" (Klief. S. 18), so daß demnach die bestimmte Form der Verwaltung der Gnadenmittel durch einzelne berufene Amtsträger auf einem bleibenden Mandate des Herrn ruht und einen integrirenden Bestandtheil ihrer göttlichen Stiftung ausmacht? Müßte in diesem Falle nicht eben die Kraft und Wirksamkeit der Gnadenmittel, so ferne dieselbe doch auf der Stiftung des Herrn und somit auf der stiftungsmäßigen Verwaltung ruht (C. A. VIII.), von der Erfüllung jenes Mandates abhängig gedacht werden, und nicht blos „der göttliche Segen" ihrer Verwaltung, wie Kliefoth (S. 19) behauptet? — Für mich hat schon der historische Beweis, den man für ein solches bleibendes Mandat des Herrn (vgl. Klief. I. 192. 197) unternimmt, etwas äußerst Bedenkliches. Denn hat der

V. 6—8. Die Herrlichkeit, welche der neutest. Gemeinde V. 4. 5 in Folge ihres Anschlusses an Christum als den lebendigen Stein zugesprochen ist, wird nun begründet als Erfüllung der alttest. Weissagung, Jes. 28, 16, welche von einem auf Zion gegründeten kostbaren Eckstein redet, welcher die

---

Herr in den Aposteln „diesen erwählten und gezählten Amtsträgern" der Kirche das Mandat der Gnadenmittel als ein amtlich für immer geordnetes gegeben, so weiß ich meinestheils dem Zugeständniß nicht auszuweichen, daß er nicht minder in den Aposteln „diesen gezählten und gewählten Amtsträgern" der Kirche auch das Mandat des Kirchenregiments als ein amtlich für immer geordnetes gegeben habe; und wie man die Presbyter als die kraft jenes Gnadenmittelmandates von den Aposteln eingesetzten und göttlich privilegirten Träger des Gnadenmittelamtes betrachtet, ebenso hätte man sie als die göttlich bestellten und bevollmächtigten Träger der Kirchenregierungsgewalt zu betrachten, und unsere erste Pflicht müßte seyn, im Gehorsam gegen den Herrn zu dem auf seinem Mandate ruhenden Presbyterat mit seiner die Verwaltung der Gnadenmittel wie des Kirchenregiments umfassenden, ihnen persönlich gegebenen göttlichen Vollmacht zurückzukehren, wobei das Recht einer weiteren geschichtlichen Entwicklung im Episkopat rc. rc. immerhin vorbehalten bleiben mag. — Und was insbesondere das Gnadenmittel des Wortes anlangt, so schließt ja dasselbe, da das Wort nicht blos durch die Predigt der berufenen Diener, sondern durch das Zeugniß, zu dem jeder Christ verpflichtet ist, vernommen, und nicht blos gehört, sondern auch gelesen werden kann und soll (wobei dann die Vermittlung [δόσις] des Amtes gänzlich wegfallen kann), eine derartige amtliche Gebundenheit, wie sie behauptet wird, geradezu aus, wenn man nicht weiter noch behaupten will, daß das Wort nur eben da als Gnadenmittel sey und wirke, wo es amtlich dargereicht werde. Wirkt aber das Wort auch ohne amtliche Vermittelung wozu es gegeben ist, beruft, erleuchtet, heiligt es: wie könnte ihm der göttliche Segen abgesprochen werden? Schon demnach kann ich nicht umhin, auch die von Kliefoth gegebene Fassung des Amtsbegriffs, der zufolge es ein auf Christi Mandat beruhender, gewissen Personen zu befehlender instrumentaler Dienst an den Gnadenmitteln ist, von dem zwar nicht die Kraft, aber doch der göttliche Segen ihres Gebrauches abhängig ist, abzulehnen und mich für die von Höfling, Harleß (vgl. dessen Kirche u. A. S. 16 ff.) vertretene Auffassung zu erklären. — Mit dem, was der Apostel über die priesterliche Gemeinde des N. B. sagt, hat man auch seinen und überhaupt den neutest. Begriff der Kirche als des lebendigen Leibes Christi. Die objektive Seite des Heilsanstaltlichen und die subjektive Seite des Glaubens gehören in dem neutest. Begriffe der Kirche und so auch in der Begriffsfassung unserer Bekenntnißschriften (cf. C. A. VII—X., Apol. IV., Art. Smalc. P. III., Art. XII. etc.) so innig zusammen, daß Gnadenmittel-

läubigen nicht zu Schanden werden läßt, während er dagegen r die Ungläubigen der Ps. 118, 22. Jes. 8, 14 geweissagte Stein s Anstoßes und Verderbens ist, wie an denselben um ihres Un- aubens willen offenbar wird.

„Sintemal in der Schrift steht: siehe, ich lege auf Zion

---

neinschaft, d. h. äußere Kirchenzugehörigkeit, ohne wirklichen Antheil an n Glauben, der Kirche als in sich selbst widersprechend erscheint. Ein ßerliches Sich halten zu Wort und Sacrament, ohne lebendigen Glauben ig noch so sehr Tagesordnung seyn, Gottes Ordnung, d. h. eine gott- wollte Art der Kirchenangehörigkeit ist das nicht, eben weil es einen iderspruch in sich trägt. Die Kirche des Herrn muß sich in ihrer geschicht- ien Erscheinung, der zufolge sie sich nicht dem στερεὸς ϑεμέλιος, sondern : μεγάλη οἰκία mit Geräthen sehr verschiedener Art und verschiedenen erthes (2 Tim. 2, 19—21) vergleicht, diese und noch andere Entstellung nz anders verhält es sich mit dem Katechumenat) gefallen lassen; aber en Begriff darf was ihrem Wesen widerspricht nicht mitbestimmen. den ja doch die Apostel in ihren Sendschreiben die Gemeinden, und zwar sichtbaren, zu Rom, zu Corinth wohnenden schlechtweg als Gemeinden ı Heiligen d. i. von Gläubigen an, nicht weil sie nur die wahrhaft äubigen meinen, sondern weil Theilnahme an den Gnadenmitteln der :che und Glaubensgemeinschaft für sie zusammenfällt, das Nichtzusammen- :en von beidem aber für sie eine nicht voraussetzende Abnormität ist, die tisch vorkommen mag, aber kein Recht der Existenz hat. Unsere Bekenntniß- :iften aber haben es ausdrücklich abgelehnt (vgl. Apol. IV. 12 sq. ed. Hase), Kirche nach der Gemeinschaft der Gnadenmittel (IV. 3) und nicht zugleich) vor Allem nach der lebendigen Zugehörigkeit zu Christo im Glauben zu iniren, damit diese, ihnen in ihrer Schriftmäßigkeit und Richtigkeit sonnen- re, Begriffsbestimmung (IV. 29 haec sunt luce meridiana clariora) für Gewissen ein Zeugniß sey: regnum Christi esse justitiam cordis et aationem Spiritus sancti, non externam observationem certorum cul- ım ac rituum. Man betritt neuerdings den von den Bekenntnißschriften schmähten Weg, um durch Hervorhebung der objektiven Macht der Gnaden- :tel und insbesondere der Sakramente der unliebsamen Unterscheidung einer sichtbaren und sichtbaren Kirche so weit als möglich auszuweichen und en weniger geistlichen, anscheinend reelleren und handlicheren, der kirch- ıen Gegenwart congruenteren Begriff der Kirche zu gewinnen. Unseren kenntnißschriften zufolge wäre dabei Gefahr, weder schriftgemäß zu ver- ıren, noch Heil zu schaffen; und sie werden wohl Recht haben. Es wird ı ja zeigen, was die Kirche ist, wenn etwa schwere Stürme die Bande ßeren Zusammenhaltes lockern, vollends wenn der Herr selbst die Tenne en wird. In dem, was dann bleibt als Weizen, hat die Kirche ihren hren Bestand, und darnach will sie daher auch benannt seyn.

einen Eckstein, einen erwählten, werthvollen, und wer auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden. Für euch nun hat er seinen Werth, die ihr glaubet; Ungehorsamen aber ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben, zum Eckhaupt geworden und ein Stein des Anstoßes und Fels des Falles, welche anstoßen, indem sie dem Worte nicht gehorsamen, wozu sie auch verordnet waren."

V. 6. Mit Unrecht hat man die hier gegebene Begründung auf den zuletzt vorher ausgesprochenen Gedanken beschränken wollen, daß die geistlichen Opfer Gott durch Christum wohlgefällig seyen. V. 4. 5 hat nur einen Gedanken zum Inhalt: die Herrlichkeit der neutest. Gemeinde im Anschlusse an Christum, und diesen Gedanken begründet V. 6; es lehrt dies die Folgerung V. 7, der gemäß es sich allgemein darum handelt, was Christus den Einen wie den Anderen ist. Bewiesen soll auch nicht erst werden, daß Christus jener λίϑος ζῶν ist, sondern vielmehr, daß die Gläubigen, die προςερχόμενοι V. 4, eben das an ihm haben, was der Verf. vorher ausgesprochen hat. Die Stelle, mit der es erwiesen wird, Jes. 28, 16, ist dieselbe, auf welche bereits V. 4 durch παρὰ δὲ ϑεῷ ἐκλ. ἔντ. hingewiesen war. Mit διότι, wie 1, 16. 24 (propterea quod), leitet der Verf. das Citat ein in der Zuversicht, die nicht die Prophetie nach der Gegenwart, sondern umgekehrt diese nach jener bemißt, diese von jener als unausbleibliche Erfüllung abhängig weiß. Dieselbe Stelle, welche hier Petrus zur Begründung der Herrlichkeit der neutest. Gemeinde anzieht, verwendet Paulus Röm. 9, 33 (10, 11) zugleich mit Jes. 8, 14 (vgl. V. 8 u. St.), um darzuthun, warum die Volksgemeinde Israel nicht zum νόμος δικαιοσύνης gelangt sey. Würde die Stelle Jes. 28, 16 nichts weiter besagen, als was de Wette will, nämlich: die Stadt Jerusalem stehe fest und werde sich in der von Assur drohenden Gefahr der Belagerung bewähren, so könnte die apostolische Anführung hierin nur willkürlich eine Weissagung auf Christum den Grund- und Eckstein der neutest. Theokratie finden. Redet aber die jesajanische Stelle vielmehr von einem von Jehova gelegten Grund- und Eckstein des an Zion sich knüpfenden Heiles, welcher nur denjenigen Bestand verleiht, welche auf ihn sich verlassen, während dagegen allen denen, welche auf eigene Machtmittel pochen, Verderben in Aussicht

gestellt wird, so kann das Recht einer typischen Beziehung dieser Worte auf Christum als den λίθος ζῶν seiner Gemeinde für diejenigen nicht zweifelhaft seyn, welche bei allem Unterschiede der Form die Einheit alt- und neutestamentlichen Heils und die wesenhafte Offenbarung des ersteren in dem letzteren als das Grundverhältniß des A. und N. Bundes anerkennen. Was in der alttest. Stelle speciell unter dem von Jehova auf Zion gegründeten Stein der Bewährung, dem Eckstein der Kostbarkeit zu verstehen ist, lehrt zwar der Context der Stelle nicht ausdrücklich; wir werden aber nicht irren, wenn wir darunter das Haus David's mit der ihm gegebenen Verheißung eines unvergänglichen Königthums verstehen; vgl. Ps. 2, 6; 78, 67 ff.; 2 Chron. 6, 5. 6. Ueberhaupt aber ist dies die Bedeutung Zion's, daß es Jehova's erwählte Wohnstätte und die Stätte seines Gesalbten ist, Ps. 110, 1 f. In der anderen Stelle Jes. 8, 14 wird Jehova selbst ein Stein des Anstoßes für diejenigen genannt, welche ihn nicht ihre Furcht seyn lassen; hier ist das Recht der Beziehung für alle die von selbst klar, welche in Christo die Offenbarung des Gottes des Heils erkennen, dessen Verhalten gegenüber denen, die sein Heil annehmen oder verachten, im N. B. kein anderes seyn kann als im A. B. Endlich in den V. 7 u. St. angeführten Worten Ps. 118, 22, welche der Herr selbst auf sich gedeutet hat (Mtth. 21, 42; Mrc. 12, 10; Luc. 20, 17 vgl. mit Mrc. 8, 31; Luc. 9, 22; 17, 25 und namentlich Apgsch. 4, 11 f., wo Petrus dies Wort den jüdischen Oberen vorhält), wird von der Auslegung unter dem zum Eckstein gewordenen Steine entweder David (in Uebereinstimmung mit dem Citate Jes. 28, 16), oder das Volk Israel als Volk des heilsgeschichtlichen Berufes verstanden, je nachdem man die Abfassungszeit des Psalms bestimmt: in beiden Fällen ist das Recht der messianischen Deutung klar, und nur der Unterschied bleibt, daß in dem ersteren Falle Christus als der andere David, in welchem die dem Hause David's gegebene Verheißung sich erfüllt, in dem anderen Christus als der verheißene Same Abraham's, ᾧ ἐπήγγελται, Gal. 3, 16 erscheint, in dem sich der Heilsberuf des Volkes Israel vollendet und erfüllt.

Als eigentliches Citat ist jedoch nur Jes. 28, 16 angeführt; die übrigen alttest. Stellen müssen dem Verf. zur Einkleidung

seines Gedankens dienen, so jedoch daß hiemit die Erfüllung des alttest. Wortes und nicht blos irgend welche Uebereinstimmung der Gegenwart mit ihm ausgesprochen seyn will. Das Citat V. 6 ist wieder frei gehalten, indem es weder dem Grundtexte, noch der alex. Uebersetzung genau sich anschließt: ἰδού, ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς· καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Mit der Anführung der Stelle Röm. 9, 33 hat die unsrige das ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών und den Zusatz ἐπ' αὐτῷ bei πιστεύων gemein. Λίθον ἀκρογ. hat der Verf. zum Hauptbegriff erhoben und ihm das ἐκλεκτ. ἔντιμ. als epithetische Bestimmung beigefügt; ersteres als Uebersetzung von אֶבֶן פִּנָּה dasselbe was V. 7 κεφαλὴ γωνίας; bei sprachlich gleicher Berechtigung den untersten tragenden oder den obersten abschließenden Stein der Ecke zu verstehen, ist hier die erstere Bedeutung durch den Zusammenhang mit dem Bilde V. 4 πρὸς ὃν προςερχ. ... οἰκοδ. wie durch den eigentlichen Ausdruck hiefür an u. St. ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ gesichert. Die Beiwörter ἐκλ. ἔντιμος nach den LXX Ueb. von יִקְרַת בֹּחַן, also eigentlich = Eckstein der Bewährung, der Kostbarkeit. Ihren geschichtlichen Vollzug oder Abschluß hat diese Weissagung ἰδοὺ τίθημι τλ. (vgl. zu V. 4) in der Auferweckung Jesu und der ihm gegebenen δόξα (1, 21) gefunden: damit ist er der Grundstein des neutest. Zion geworden, Joh. 2, 19 ff. Durch diese Beziehung wird auch der neutest. Sinn der Epitheta klar: eben in der Auferweckung hat sichs gezeigt, wie hoch der von den Menschen verachtete Stein bei Gott gewerthet ist. Es ist der von Ewigkeit zuvor Versehene und Erwählte (1, 20), dessen τίμιον αἷμα als Lösegeld für die Sünde (1, 19) vor Gott vollen Werth hat. Wir schwächen daher ἐκλεκτός nicht ab in ein eximius, praestans (Wahl, auch Gerh.), sondern belassen es in seiner neutest. constanten Bedeutung.

Καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Durch den Zusatz ἐπ' αὐτῷ ist hier wie Röm. 9, 33 das beweisende Moment des Citats noch mehr hervorgehoben. Auf ihn, den von Gott gelegten Eckstein, muß sein Vertrauen gründen, wer nicht zu Schanden werden will. „Der Spruch allein stößt alles (Menschen-Wort und Lehre) darnieder, daß es muß fallen wie die dürren Blätter von Bäumen" (Luth.). Οὐ μὴ καταισχ. Ueb.

von יֵחִישׁ לֹא, eigentlich „wird nicht fliehen" in der drohenden Gefahr, an u. St. gegenüber dem Zusammenhange V. 4. 5 eine Litotes, mit welcher gesagt seyn soll, daß ihm die dort genannte Herrlichkeit zu Theil wird: er wird als λίϑος ζῶν miterbaut zu dem οἶκος πνευμ. τλ. Πιστεύειν aber ist hier der eigentliche Ausdruck für das V. 4 mit προςερχ. Bezeichnete (vgl. oben). Auf diesen Worten καὶ ὁ πιστεύων τλ. ruht das Gewicht des Citats, wie sofort die Folgerung V. 7 lehrt. Im Einzelnen ist noch anzumerken: daß die Lesart διότι gegenüber der schwach bezeugten διὸ καὶ mit Unrecht bezweifelt wird (vgl. Brückn. gegen de Wette). Περιέχει = es ist enthalten (steht) in der Schrift, vgl. Win. 5. A. S. 291, 6. A. S. 225 „mehr passiv als intransitiv." Ἐν γραφῇ ohne Artikel (vgl. Tischd.), aber offenbar bestimmt gedacht.

V. 7. Ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν. Wer glaubt wird nicht zu Schanden V. 6; für euch also, die ihr glaubet, ist die τιμή. So bedingt und bestimmt τοῖς πιστεύουσι das ὑμῖν (1, 5. 21). Vgl. über die Stellung von τοῖς πιστ. Win. 5. A. S. 634, 6. A. S. 485. „Es ist ans Ende gespart, weil hier die Bedingung: als Gläubigen, wenn wir gläubig sind, stärker hervortritt, zumal dem entgegenstehenden ἀπειϑοῦσι so nahe gerückt." Ἡ τιμή weist auf ἔντιμον zurück. Es genügt dem Verf. gemäß des Gedankens V. 4. 5 nicht zu sagen: ihr werdet nicht zu Schanden; er drückt den Gedanken nun positiv aus: für euch ist die τιμή; den anerkannten Werth, den jener Stein hat, hat er für euch, kommt euch zu gute, was nichts anderes heißen kann, als was V. 4. 5 bereits gesagt ist. Fassen wir ἡ τιμή als Werth, welche der λίϑος hat, die er aber für sie hat, so schließt sich daran auch der Gegensatz ἀπειϑοῦσι δὲ τλ. natürlich an: den Werth, den der λίϑος hat, hat er für euch, die ihr glaubet, für Nichtglaubende aber ist er zum Eckhaupte geworden, an dem sie sich stoßen und stoßen sollen. Die meisten Ausleger (vgl. de Wette) fassen dagegen τιμή als Ehre die den bewährten Gläubigen zum Lohne wird (wie 1, 7), verkennen aber damit die enge Rückbeziehung von ἡ τιμή (Artik.) auf ἔντιμος, den stricten Gegensatz des Folgenden, der sich bei unserer Fassung ergibt, und den geschlossenen Zusammenhang des Ganzen, dem zufolge gesagt werden soll, was Christus selbst als λίϑος den Einen und Anderen, je

nachdem sie glauben oder nicht, in Wirklichkeit ist. Wir stimmen also zwar mit dieser Auslegung darin überein, daß uns ἡ τιμή Subj. (nicht Prädik. = ἔντιμος) ist, aber weichen von ihr in der Bestimmung des Begriffs τιμή ab, indem wir dem Sinn von ἔντιμος getreu bleiben.

Ἀπειθοῦσι ohne Artikel: „Nichtglaubenden aber, wer immer sie seyn mögen, auch euch, so ihr nicht glaubtet.“ Als Ungehorsam gegen Gott ist hier der Unglaube seiner innersten Gesinnung nach bezeichnet, wie Röm. 2, 8. 11, 30. Hebr. 3, 18 f., entsprechend der Bezeichnung des Glaubens durch ὑπακοή 1, 2. 14. 22. Den Gegensatz der ἀπειθοῦντες zu den πιστεύοντες, auf den schon V. 4 mit ὑπὸ ἀνθρ. μὲν ἀποδεδ. hingewiesen ist, führt hier der Verf. aus, um hiedurch den Lesern zum Bewußtseyn zu führen, einerseits wie viel Ursache sie haben, am Glauben festzuhalten, damit sie nicht dem Gerichte des Unglaubens anheimfallen, und andererseits welche Verpflichtung sie mitten in einer Welt des Unglaubens haben, ihr Licht leuchten zu lassen (vgl. V. 9), worauf dann V. 11 ff. fortgebaut wird. — Wie aller Unglaube gegen den Herrn Zustimmung zu dem Urtheile der jüdischen Oberen über ihn ist (vgl. zu V. 4), so wiederholt sich auch an allen Ungläubigen das Schicksal jener Oberen: der Stein, den jene Bauleute verworfen haben, ist auch für sie wie für jene in Folge der Auferstehung des Herrn wider ihren Willen zum Eckstein und damit zu einem Gerichte über ihre Verkehrtheit geworden, zu einem Gerichte, das zwar vor den Augen der ἀπειθοῦντες verborgen und nur den πιστεύοντες offenbar ist, aber deshalb um nichts weniger ein Gericht ist, wie sich seiner Zeit an ihnen erweisen wird. Der Nerv des Gedankens liegt also in dem Gegensatze des ὃν ἀπεδόκ. οἱ οἰκοδ. zu dem ἐγεν. εἰς κεφ. γων.; und eben dieser Gegensatz des Subjekts zum Prädikate, nicht das Prädikat ἐγενήθη τλ. allein, will als die dem ἡ τιμή entsprechende Bezeichnung dessen verstanden seyn, was jener λίθος den ἀπειθ. ist. Wie sind sie zu Schanden geworden, während der Gläubige nicht zu Schanden wird! Wie hat Christus der Auferstandene als Eckhaupt des lebendigen Tempels das Unterfangen dieser Baumeister zur schrecklichen Ironie auf ihren Beruf gemacht, während den Gläubigen sein Werth, den er vor Gott hat, mit seiner Gnadenfülle in den Schooß fällt und sie selbst

ἐκλέκτους, ἐντίμους παρὰ θεῷ erhebt! (V. 4. 5. 9.) Die
das ungefügige Construction des Satzes erklärt sich daraus,
ß der Verf. die alttest. Worte ohne Weiteres in seinen Context
fnimmt (ähnlich wie 1, 24); es ist als wollte er sagen: Unge-
rsamen aber geht es wie dort Ps. 118, 22 geschrieben steht;
nen ist der Stein ... zum Eckhaupt geworden. (Ueber die be-
nnte Attraction des λίθον ὅν für λίθος ὅν s. Win. 5. A. S. 189 f.,
A. S. 148, 1 Cor. 10, 16; über die nachdrückliche Recapitu-
tion des Subj. durch οὗτος ebenda 5. A. S. 185, 6. A. S. 145.
ie Worte des Psalms sind nach den LXX angeführt.)

Καὶ λίθος προσκόμματος τλ. aus Jes. 8, 14 (vgl. zu V. 6)
= לְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מִכְשׁוֹל. Σκάνδαλον eigentlich = offendicu-
m, offensio i. e. rupes, in qua offendunt homines, worüber
: straucheln und fallen (vgl. Wahl). So also ist der von ihnen
rworfene Stein für sie zum Eckstein geworden, während die
läubigen auf ihm zu einem geistlichen Hause erbaut werden.
as ist nicht von dem einstigen Gerichte zu verstehen; es ist aber
ich nicht so gemeint, daß damit nur gesagt wäre: statt zu glauben,
hmen sie Anstoß und Aergerniß an ihm (vgl. Steig. zu u. St.),
elmehr ist die Stellung, die Christus in Folge ihres Unglau-
ns zu ihnen hat, hiemit ausgesagt. „Das objektive Verderben,
is sie sich durch ihren Unglauben zuziehen, vgl. Mtth. 21, 42. 44,
daß dadurch das Gegentheil von der τιμή, die den Gläubigen
kommt, ausgedrückt ist" (Huth.).

V. 8. Wie wenig das ἀπειθεῖν mit dem προσκόπτειν gleich-
bedeutend ist, erhellt weiter aus u. St., wo eben dieses durch jenes
gründet wird: welche (sc. ἀπειθοῦντες) anstoßen, indem, darum
ß sie dem Worte nicht gehorsam sind. Der Nachdruck liegt
ohl nicht (de Wette, Huth.) auf προσκόπτουσι (= sie stoßen
ch wirklich an), denn daran ist kein Zweifel, sondern auf dem
rklärungsgrunde τῷ λόγ. ἀπειθ., so daß unser Satz dem ὑμῖν
ν — πίστ. V. 7 entspricht. Wie die πίστις es ist, welche nicht
Schanden werden läßt, so ist es der Ungehorsam gegen das
ort, welcher den Fall herbeiführt. Τῷ λόγῳ nämlich gehört
ch hier, wie 3, 1. 4, 17, ohne Frage zu ἀπειθ. (vgl. Steig.
nd Brückn. gegen de Wette), und nicht zu προσκ., dessen Objekt
on durch das Vorhergehende bestimmt ist und nun in eben
eser seiner Bestimmtheit durch τῷ λόγ. ἀπ. erklärt werden soll.

Indem sie dem Worte, in welchem der Herr seine Freundlichkeit zu schmecken gibt (V. 3 f.), nicht gehorsamen, stoßen sie sich an Ihm dem Ecksteine. In verbo evangelii panditur pretium Christi (Beng.).

Εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν = wozu sie eben (Win. 5. A. S. 516, 6. A. S. 389) verordnet, bestimmt waren (vgl. zu τίθημι in dieser Bedeutung 1 Theff. 5, 9; 1 Tim. 1, 12. 2, 7; Apgsch. 13, 47. Der Aor. dem Sinne nach ein Plusquamperf.). Wozu aber waren sie verordnet? Zum ἀπειθ. oder προσκ. oder zum Ganzen? Vergleicht man Stellen wie Jes. 6, 10 und dessen Anwendung Mtth. 13, 14; Joh. 12, 40; Röm. 9, 20 f., so ist kein Grund, mit Beng., Steig. u. A. εἰς ὃ nur auf das προσκ. zu beziehen und die Participialbestimmung ἀπειθ. auszuschließen. Es kommt nur darauf an zu erkennen, daß u. St. wie jene „von geschichtlichem Verhalten, nicht von ewigem Rathschlusse Gottes in Bezug auf Sünde und Sünder" handelt. Es vollzieht sich geschichtlich am Einzelnen, wozu er von Gott verordnet ist; diese Verordnung aber hat ihren Grund nicht in einem decretum absolutum über den Einzelnen, sondern in derjenigen sittlichen Beschaffenheit des Einzelnen, bei welcher die Predigt des Heils nicht Glauben finden kann, aber auch nicht finden soll, sondern vielmehr das ἀπειθεῖν und προσκόπτειν wirken soll, in welchem sich an denen, welche die Finsterniß mehr lieben als das Licht, der Zorn Gottes und sein Gericht offenbart. Vgl. Hofmann's eingehende Erörterung Schriftb. I. S. 209—225 und über die verschiedenen Auslegungen Steig. 240 ff. Der Zweck dieses Zusatzes εἰς ὃ τλ. aber ist eben dieser, in dem, was den Ungläubigen widerfährt, das gerechte Gericht dessen erkennen zu lassen, dessen zuvorversehende Gnade gegenüber den Gläubigen vorher gepriesen war, damit beides der Ernst und die Güte Gottes den Lesern vor die Augen trete.

V. 9. 10. Gegenüberstellung der Leser in der Herrlichkeit dessen, was sie sind und sollen — eine Herrlichkeit, die wunderbar contrastirt mit dem, was sie einst waren.

„Ihr aber seyd das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, damit ihr die Tugenden dessen verkündiget, der euch aus der Finsterniß berufen hat in sein wunderbares Licht, die ihr einst kein Volk

waret, nun aber Volk Gottes seyd, einst nicht begnadigt waret, nun aber begnadigt worden seyd."

V. 9. Nachdem V. 4. 5 seine Begründung durch V. 6—8 gefunden, kehrt der Verf. zu V. 5 zurück, indem er im Gegensatze zu dem, was den Ungläubigen göttlicher Verordnung gemäß widerfährt, die volle Herrlichkeit dessen ausspricht, was die Leser als Gläubige göttlicher Verordnung gemäß sind und sollen. Da überträgt er nun die höchsten Ehrennamen der alttest. Gottesgemeinde auf sie, die neutestamentliche, als in welcher Israel's Heilsberuf und Heilsgeschichte zur Vollendung gekommen ist. In so viel höherer Weise, als die Erfüllung höher steht als die Vorbereitung, gelten nun diese Ehrennamen dem neutest. Israel; aber das Absehen ist nicht auf den Gegensatz, sondern auch hier auf die Einheit und die Vollendung der alttest. Volksgemeinde in der Glaubensgemeinde des N. B. gerichtet; und der Gegensatz, den der Apostel im Auge hat, ist nur der der ἀπειθοῦντες (V. 8) zu den πιστεύοντες.

Ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν sc. ἐστέ. Es ruht das Ziel des Werdens (V. 4. 5) beim Christen auf dem Grunde des Seyns; die Bedingung des Wachsthums aber ist das stetige προςέρχεσθαι (V. 4). Γένος ἐκλ. so die Gemeinde des A. B. Jes. 43, 20 עַמִּי בְחִירִי LXX γένος μου τὸ ἐκλεκτόν. Der Ausdruck γένος, welcher immer eine in Lebensgemeinschaft stehende geschlossene Gesammtheit bedeutet, ist hier in Verbindung mit ἐκλεκτόν bezeichnend genug, um nicht für zufällig zu gelten (gegen de Wette). Erwählt nämlich ist die Gemeinde des N. B. nicht als eine Summe Einzelner (vgl. zu 1, 1), sondern in Christo dem Einen, bildet also als erwählt eine der Welt entnommene, unter Christum als ihr Haupt befaßte, unter sich in geistlicher Lebensgemeinschaft stehende Einheit, ein γένος ἐκλ., welches die Fortsetzung und Vollendung der alttest. Gemeinde ist, welche als Nachkommenschaft Jakob's durch Gemeinschaft leiblichen Lebens unter sich verbunden ist, zum Grunde und Ziel ihrer Erwählung aber eben den Christus hat, in welchem die neutest. Gemeinde ihren geschichtlichen Anfang nimmt; und das ist trotz allen Unterschiedes zwischen beiden ihre Einheit, vermöge welcher Abraham sowohl der einen als der anderen als ihr Ahnherr zugehört. — Der zweite Ehrenname der Gemeinde der Gläubigen ist βασίλειον

ἱεράτευμα nach 2 Mos. 19, 6 LXX, im Grundtext: מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, vgl. Apok. 1, 6 und ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν ἱερεῖς τῷ Θεῷ 5, 10, wo βασιλεία das abstr. pro concreto ist, wie ἱερεῖς zeigt (vgl. Win. 5. A. S. 630 und Wahl unter βασιλεία = dignitas regia i. e. reges vel regiae potestatis socii. Καὶ βασιλεύσουσι ἐπὶ τῆς γῆς ist 5, 10 explicirend hinzugefügt). Die Volksgemeinde des A. B. ist wie οἶκος τοῦ Θεοῦ (vgl. zu V. 5), so auch und ebendamit ἱεράτευμα und βασιλεία τοῦ Θεοῦ ein Volk priesterlichen und königlichen und königlich priesterlichen Berufs, und eben dieser Beruf des Volkes ist es, welcher in dem aronitischen Priesterthum einerseits und in dem davidischen Königthum (vgl. etwa Ps. 2) und seinem melchisedekischen Priesterthum (Ps. 110, vgl. Hofm. Schriftb. II. 355) andererseits zur entsprechenden Darstellung gelangt. So gelten ein und dieselben Prädikate der neu- und der alttestamentlichen Gemeinde, der letzteren aber auch hier wieder mit allen den Beschränkungen, welche den Unterschied von Weissagung und Erfüllung, von Vorausdarstellung an einer natürlich gewordenen Volksgemeinde und wesenhaften Vollendung in der Gemeinde des Geistes Jesu Christi bedingen. Nicht im Namen also, sondern in der Sache, die durch den Namen bedeutet seyn will, liegt das Auszeichnende der neutest. Gemeinde. Da verweisen wir nun in Ansehung des ἱεράτευμα zurück auf V. 5; das Beiwort βασίλειον aber (oben V. 5 ἅγιον) vindicirt der priesterlichen Gemeinde nicht blos den Begriff der höchsten nur Gott unterworfenen Freiheit (de Wette, Steig.), sondern den der Herrschaft (Olsh., Huth.). Weil die Lebensgemeinschaft mit Christo dem Gestorbenen und Auferstandenen, welche die Gemeinde zu einem ἱεράτευμα Gottes macht (V. 4. 5), Lebensgemeinschaft mit dem ist, der zur Rechten der Majestät herrscht (3, 22) und seine Gemeinde mit sich in den Himmel erhöht (Eph. 2, 6) und über alles mächtig gemacht hat (1 Cor. 3, 21. 22), so ist seine priesterliche Gemeinde zugleich eine königliche, das ἱεράτευμα ein βασίλειον ἱερ., wenn gleich ihr Herrscherberuf wie ihr Leben überhaupt hienieden noch verborgen ist, so lange sie selbst noch auf die Erlösung des Leibes wartet. Durch die Verklärung ihrer Natur aber wird ihre Herrscherstellung offenbar werden an ihr selbst und an der Welt, deren Herrscherin sie dann „mittelst der Beweisung ihrer selbst in ihrer verklärten Leiblichkeit" seyn wird,

i. 5, 1. Vgl. Hofm. Weiss. u. Erf. II. S. 286 und Luth.:
as Er hat, das hab' ich auch" u. s. w. — Ἔϑνος ἅγιον
‎גוי 2 Mos. 19, 6, ‎עם קד 5 Mos. 7, 6. 14, 2. Gottes
ges Gemeinwesen (ἔϑνος) ist Israel am Sinai geworden,
zu 1, 2. Wie hoch aber steht auch hier die Gemeinde des
B. über der des A. B.! Ihr νόμος, ihre „lebendige Gottes-
ung, das persönliche Gesetz der Gemeinde" ist Christus, er
„das Gott dargebrachte Opfer, an welchem die Gemeinde,
n sie sich zu diesem Gesetze bekennt, Antheil bekommt, um
it in das neue so bedingte Verhältniß zu Gott einzutreten"
fm. Weiss. u. Erf. I. S. 139). Ihre ὑπακοή ist die πίστις,
ῥαντισμός der ῥαντισμὸς αἵματος 'I. Χριστοῦ, ihr ἁγιασμός,
h den sie mit Gott zusammengeschlossen ist, ἁγιασμὸς πνεύ-
ος (1, 2). — Λαὸς εἰς περιποίησιν = ‎עם סְגֻלָּה vgl. 2 Mos.
5; 5 Mos. 7, 6; Mal. 3, 17 (ἔσονταί μοι εἰς περιποίησιν LXX);
43, 21 (wo die LXX die Worte: ‎עַם־זוּ יָצַרְתִּי לִי תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ
setzen: λαόν μου ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσϑαι).
die beiden letztgenannten Stellen, namentlich auf die letzte, weist
St. zurück. Daß λαός, das Volk als Masse, keine bestimmte
an die Hand gibt (de Wette), kann uns nicht abhalten, das
eichnende in der Wahl des Ausdrucks γένος, ἔϑνος anzuer-
en; übrigens paßt λαός, das gerne in dem Verhältniß der
rordnung unter den Landesherrn gebraucht wird (vgl. Pass.
u. de Wette), zu εἰς περιπ. nicht weniger, als vorher ἔϑνος
ἅγιον, γένος zu ἐκλεκτόν. Ueber περίποίησις vgl. man etwa
l. zu Eph. 1, 14 namentlich S. 80 ff. und Steig. zu u. St.
245 vgl. mit S. 51 f. Der Contert und die alttest. Be-
ung unserer Stelle gestatten keinen Zweifel, daß περιποίησις
peculium sc. Dei zu fassen sey. Περιποίησιν ἡμᾶς καλεῖ
τὸ περιποιήσασϑαι ἡμᾶς τὸν ϑεόν Oek., vgl. oben Jes. 43, 21;
2, 14 λαὸς περιούσιος. Wodurch aber die christliche Gemeinde
tes Eigenthum geworden ist, sagen uns Stellen wie Apgsch.
28 (ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου), Tit. 2, 14
oben 1, 18—21 einerseits, und lehrt das τοῦ ἐκ σκότους τλ.
Folgenden andererseits. Was ist Israel's Erlösung aus dem
asthause Aegyptens und seine durch das Gesetz bedingte Gott-
hörigkeit gegen die auf solchem Grunde ruhende Gottzuge-
gkeit der Gemeinde des N. B.! Für die Verbindung des λαός

ἱεράτευμα nach 2 Mos. 19, 6 LXX, im G[illegible] [illegible]ieses εἶναι εἰς
vgl. Apok. 1, 6 und ἐποίησεν ἡμᾶς βασ[illegible] [illegible]ie concise Aus-
wo βασιλεία das abstr. pro concr[illegible] [illegible] περιπ. ὤν.
Win. 5. A. S. 630 und Wahl un[illegible] [illegible]en aus Jes. 43, 21
i. e. reges vel regiae potest[illegible] [illegible]t sie sich zugeeignet
τῆς γῆς ist 5, 10 explicirend[illegible] [illegible]ige an das letzte der
des A. B. ist wie οἶκος το[illegible] [illegible]m ein Ganzes. Die
ebendamit ἱεράτευμα und [illegible] [illegible]m ἀνενέγκαι V. 5 und
lichen und königlichen [illegible] [illegible]ischen Grundgedanken aus-
eben dieser Beruf de[illegible] Erörterung des Gegensatzes der
schen Priesterthum [illegible] [illegible]ες V. 6—8, diejenige Seite des
(vgl. etwa Ps. 2) r[illegible] [illegible]der Gemeinde namentlich hervorgehoben,
vgl. Hofm. Sch[illegible] [illegible]haltniß zur Welt entspricht. Ihr priesterlicher
stellung gelar[illegible] sich nach dieser Seite zu dem besonderen: in der
und der al[illegible]genden dessen zu verkündigen, der sie aus der Fin-
wieder v[illegible]fen hat in sein wunderbares Licht, vgl. Mtth. 5, 16
Weisso[illegible]μψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως
türli[illegible] ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν
in [illegible] οὐρανοῖς, womit 2, 12. 15. 3, 1. 16 u. a. u. Br. zu vgl.
[illegible] diesem Gedanken ruht der Zusammenhang mit dem folgenden
[illegible]schnitt, dessen Thema nun eben das Verhalten des Christen
[illegible] Beziehung auf die Welt ist, während bisher von 1, 13 an
[illegible] Verhalten des Christen nach seinem inneren gegensätzlichen
Verhältniß zur Welt, deren Lebensgemeinschaft er durch den
Anfang eines neuen Lebens aus Gott entnommen ist, Gegen-
stand der Erörterung gewesen ist. Und diese Ordnung des Briefes
ist die der Sache selbst; denn nur wo der Bruch des natürlichen
und geistlichen Lebens vollkommen geworden ist, und das Leben
des Christen sich in seinen Grund recht vertieft hat und aus ihm
sich gestaltet, wird auch die Erweisung solchen Lebens für die
Welt zu einer Verkündigung der Tugenden des Berufers werden.
Das Helldunkel eines weltförmigen Christenthums dagegen ver-
dunkelt mit seinem eigenen Mangel die Tugenden des Berufers
und leitet die Welt irre.

Ἐξαγγέλλειν nur hier; die ursprüngliche Bedeutung „hinaus
verkündigen" ist festzuhalten; die Gemeinde ist als Inhaberin der
Botschaft gedacht, welche von ihr aus an die außer ihr stehende
Welt kommt. Was unter dem ἐξαγγ. der Sache nach zu ver-

gibt sich aus der Beachtung des Subjekts wie des
Objekt sind die Leser als λαὸς εἰς περιπ. Damit ist
daß ihnen insgesammt ohne Ausnahme solche Ver-
', und daß der Verpflichtungsgrund hiezu in
. als eben in der Zugehörigkeit zu dem λαὸς
r diesem λαός angehört, hat auch Antheil
es neben dieser Allen obliegenden Ver-
‚ung gebe, welche Sache besonderen
nicht ausgeschlossen (vgl. zu V. 5). Aber
.. solche Verkündigung besonderen Berufes zu
was näher noch unter dem ἐξαγγ. zu verstehen sey,
‚eiter das Objekt desselben: τὰς ἀρετὰς τλ. Nicht die
botschaft als solche ist Inhalt der hier in Rede stehenden
indigung, sondern die ἀρεταὶ Gottes in ihrer thatsächlichen
ifestation an der Gemeinde, als der aus der Finsterniß heraus
as Licht berufenen. „Die Tugend d. i. das Wunderwerk,
euch Gott gethan hat, auf daß er euch von Finsterniß ins
t brächte" (Luth.). Da kann nun das ἐξαγγέλλειν nicht in
m bloßen Bezeugen und Versichern, sondern muß vielmehr
der Selbstdarstellung der Gemeinde vor der Welt (2, 13) be-
en, welche gegenüber der Finsterniß der Welt durch Wort
Thai die wunderbare Macht des ihr geschenkten Lichtes
nbart und so für die Welt, zu ihrer Beschämung und Ge-
mung, die Herrlichkeit dessen abspiegelt, dem die Gemeinde
Versetzung in dies Licht und das Leben dieses Lichtes ver-
kt. Wie sich nach Eph. 3, 10 an der Gemeinde den himm-
en Mächten die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ zu erkennen gibt,
soll die Gemeinde für die Welt ein Spiegel der ἀρεταί ihres
ttes seyn. Die ἀρεταί Gottes (der Ausdruck Ueb. von תְּהִלָּה
h den LXX) sind nach Gerh.: Dei attributa, quae in opere
tuitae vocationis et in toto negotio salutis nostrae re-
ent; unter diesen ἀρεταί sind aber nicht einzelne sittliche Qua-
ten als persönliche Fertigkeiten zu verstehen, in welchem Sinne
der Ausdruck Tugend geläufig ist, sondern die ἀρεταί werden
Plur. von ἀρετή in dem allgemeineren Sinne von praestantia,
tus zu betrachten seyn, wie ja das Wort Ueb. von תְּהִלָּה seyn
; daher der Syr. = laudes. Demnach werden die ἀρεταί
Complex aller der Trefflichkeit Gottes (sit venia verbo!)

mit εἰς vgl. oben die LXX zu Mal. 3, 17; auf dieses εἶναι εἰς (vgl. Win. 5. A. S. 210, 6. A. S. 165 f.) ist die concise Ausdrucksweise u. St. zurückzuführen = λαὸς εἰς περιπ. ὤν.

Ὅπως τὰς ἀρετὰς τλ. bezeichnet mit den oben aus Jes. 43, 21 angeführten Worten die Absicht, in der Gott sie sich zugeeignet hat; denn ὅπως schließt sich grammatisch enge an das letzte der vorgenannten Prädikate und bildet mit ihm ein Ganzes. Die Zweckbestimmung an u. St. entspricht dem ἀνενέγκαι V. 5 und spricht wesentlich denselben paränetischen Grundgedanken aus. Nur wird hier, in Folge der Erörterung des Gegensatzes der πιστεύοντες und ἀπειθοῦντες V. 6—8, diejenige Seite des priesterlichen Berufes der Gemeinde namentlich hervorgehoben, welche ihrem Verhältniß zur Welt entspricht. Ihr priesterlicher Beruf gestaltet sich nach dieser Seite zu dem besonderen: in der Welt die Tugenden dessen zu verkündigen, der sie aus der Finsterniß berufen hat in sein wunderbares Licht, vgl. Mtth. 5, 16 οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, womit 2, 12. 15. 3, 1. 16 u. a. u. Br. zu vgl. Auf diesem Gedanken ruht der Zusammenhang mit dem folgenden Abschnitt, dessen Thema nun eben das Verhalten des Christen in Beziehung auf die Welt ist, während bisher von 1, 13 an das Verhalten des Christen nach seinem inneren gegensätzlichen Verhältniß zur Welt, deren Lebensgemeinschaft er durch den Anfang eines neuen Lebens aus Gott entnommen ist, Gegenstand der Erörterung gewesen ist. Und diese Ordnung des Briefes ist die der Sache selbst; denn nur wo der Bruch des natürlichen und geistlichen Lebens vollkommen geworden ist, und das Leben des Christen sich in seinen Grund recht vertieft hat und aus ihm sich gestaltet, wird auch die Erweisung solchen Lebens für die Welt zu einer Verkündigung der Tugenden des Berufers werden. Das Helldunkel eines weltförmigen Christenthums dagegen verdunkelt mit seinem eigenen Mangel die Tugenden des Berufers und leitet die Welt irre.

Ἐξαγγέλλειν nur hier; die ursprüngliche Bedeutung „hinaus verkündigen" ist festzuhalten; die Gemeinde ist als Inhaberin der Botschaft gedacht, welche von ihr aus an die außer ihr stehende Welt kommt. Was unter dem ἐξαγγ. der Sache nach zu ver-

stehen ist, ergibt sich aus der Beachtung des Subjekts wie des Objekts. Subjekt sind die Leser als λαὸς εἰς περιπ. Damit ist ausgesprochen, daß ihnen insgesammt ohne Ausnahme solche Verkündigung obliegt, und daß der Verpflichtungsgrund hiezu in nichts anderem liege, als eben in der Zugehörigkeit zu dem λαὸς εἰς περιπ. Wer immer diesem λαός angehört, hat auch Antheil an dieser Pflicht. Daß es neben dieser Allen obliegenden Verkündigung eine Verkündigung gebe, welche Sache besonderen Berufes ist, ist damit nicht ausgeschlossen (vgl. zu V. 5). Aber daß hier nicht an solche Verkündigung besonderen Berufes zu denken, und was näher noch unter dem ἐξαγγ. zu verstehen sey, lehrt weiter das Objekt desselben: τὰς ἀρετὰς τλ. Nicht die Heilsbotschaft als solche ist Inhalt der hier in Rede stehenden Verkündigung, sondern die ἀρεταί Gottes in ihrer thatsächlichen Manifestation an der Gemeinde, als der aus der Finsterniß heraus in das Licht berufenen. „Die Tugend d. i. das Wunderwerk, das euch Gott gethan hat, auf daß er euch von Finsterniß ins Licht brächte" (Luth.). Da kann nun das ἐξαγγέλλειν nicht in einem bloßen Bezeugen und Versichern, sondern muß vielmehr in der Selbstdarstellung der Gemeinde vor der Welt (2, 13) bestehen, welche gegenüber der Finsterniß der Welt durch Wort und That die wunderbare Macht des ihr geschenkten Lichtes offenbart und so für die Welt, zu ihrer Beschämung und Gewinnung, die Herrlichkeit dessen abspiegelt, dem die Gemeinde ihre Versetzung in dies Licht und das Leben dieses Lichtes verdankt. Wie sich nach Eph. 3, 10 an der Gemeinde den himmlischen Mächten die πολυποίκιλος σοφία τοῦ ϑεοῦ zu erkennen gibt, so soll die Gemeinde für die Welt ein Spiegel der ἀρεταί ihres Gottes seyn. Die ἀρεταί Gottes (der Ausdruck Ueb. von תְּהִלָּה nach den LXX) sind nach Gerh.: **Dei attributa, quae in opere gratuitae vocationis et in toto negotio salutis nostrae relucent**; unter diesen ἀρεταί sind aber nicht einzelne sittliche Qualitäten als persönliche Fertigkeiten zu verstehen, in welchem Sinne uns der Ausdruck Tugend geläufig ist, sondern die ἀρεταί werden als Plur. von ἀρετή in dem allgemeineren Sinne von **praestantia, virtus** zu betrachten seyn, wie ja das Wort Ueb. von תְּהִלָּה seyn will; daher der Syr. = **laudes**. Demnach werden die ἀρεταί als Complex aller der Trefflichkeit Gottes (**sit venia verbo!**)

mit εἰς vgl. oben die LXX zu Mal. 3, 17 =
(vgl. Win. 5. A. S. 210, 6. A. S. 165
drucksweise u. St. zurückzuführen = λ
"Ὅπως τὰς ἀρετὰς τλ. bezeichnet
angeführten Worten die Absicht,
hat; denn ὅπως schließt sich
vorgenannten Prädikate und
Zweckbestimmung an u. St.
spricht wesentlich denselbe
Nur wird hier, in Fol
πιστεύοντες und ἀπει
priesterlichen Berufe . der ganze Mensch, untergeben
welche ihrem Ber ...ος oder des φῶς unter der
Beruf gestaltet ...ver φῶς, je nachdem er Tene-
Welt die Tu ...c des anderen steht (Eph. 5, 8). adeoque
sterniß beru..., errorum, peccatorum, miseriae, die ἐξουσία
οὕτω λαμ... diaboli regnum (Gerh.). Αὐτοῦ φῶς — wie die
ἴδωσιν ... (Col. 1, 13) ἐξουσία τοῦ σατανᾶ (Apgsch. 26, 18) ist,
ἐν τῷ ... Licht mit der ihm inwohnenden Macht eines neuen Lebens
... That und Offenbarung seines Lichtwesens (1 Joh. 1, 5).
... aber darf man unter φῶς das absolut heilige und selige ... Gottes selbst, wie Huth. will, verstehen, sondern das in Christo der Welt erschienene Licht ist gemeint (Mtth. 4, 16; Joh. 1, 4—14), welches mittelst des Zeugnisses von Ihm in Kraft des Geistes fort und fort erleuchtende und heiligende Wirkung in der Welt übt. Wer noch im σκότος ist, der ist damit einer ungöttlichen Gewalt anheimgefallen; wer aber im Lichte ist, der ist damit Gottes Eigenthum geworden, und kann und soll daher von den Tugenden seines Berufers Zeugniß geben. Dieser Sinn des αὐτοῦ wird noch durch das Epitheton θαυμαστὸν verstärkt: je wunderbarer nämlich dies Licht ist, um so mehr Grund hat der Berufene, die ἀρεταί seines Gottes, der ihn dazu berufen hat, zu verkündigen. Wunderbar aber ist dies Licht, „gleichsam wie dem aus langer Finsterniß Hervortretenden das Licht des Tages seyn würde" (de Wette); ein Wunder seinem Ursprung, seinem Inhalt und seiner Wirkung nach, strahlt es mitten in der Finsterniß der Welt.

V. 10. Zu solcher Verkündigung der ἀρεταί ihres Gottes

de Der Leser um so mehr geeignet und verpflichtet,
der Contrast dessen, was sie einst waren, mit
durch Gottes Erbarmung jetzt sind. Auch hier
Verf. seinen Gedanken in freier Weise in alttest.
וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אָ
'κ ἠγαπημένην καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου·
Alex. aber und Ed. Ald. zu Anfang:
). Daß die alttest. Stelle auf das
falsch aber der Schluß, daß darum
zur Einkleidung dienen, juden-
müssen. Der Verf. überträgt jene
...em sie ursprünglich gelten, auf seine Leser;
...nchristliche Leser im Auge hat, dafür entscheidet
...ürliche Zusammenhang von Kap. 2 mit Kap. 1 (vgl.
... 18. 21. 25). Ja man muß sagen: auf Judenchristen
...che paßt das prophetische Wort in dem damaligen Sta-
...er Heilsgeschichte nicht einmal, weil ihm ein doppeltes an
Erfüllung mangelt. Das Volk Israel als solches ist weder
...h bereits לֹא עַמִּי (οἱ ποτὲ οὐ λαός) geworden, und ebenso
... wird es durch die Bekehrung Einzelner aus ihm עַמִּי
... ϑεοῦ). Die Judenchristen der Zerstreuung waren mit ihrer
...ehrung nicht aus einem οὐ λαός zu dem λαὸς ϑεοῦ geworden,
...rn aus dem Zusammenhang mit dem noch bestehenden alttest.
...einwesen Gottes in die neutest. Gemeinde Gottes hinüber-
...eten. Es folgt also im Gegentheil aus der Anwendung,
...ie der Verf. von jener alttest. Stelle macht — indem er mit
...ie Leser als οἱ ποτὲ οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς ϑεοῦ anredet —
...er Heidenchristen im Sinne hat, die in das Erbe Israel's
...treten sind (so urtheilt auch Luth., vgl. Eph. 2, 12. 13. 5, 8),
...inst Israel als Volk (πᾶς Ἰσραὴλ σωϑήσεται Röm. 11, 26)
Heil annimmt und damit jenes prophetische Wort an sich
...ollzug bringt. Einstweilen ist mit dem Reiche Gottes auch
Wort der Verheißung auf die Heidenwelt übergegangen,
...enn auch Röm. 9, 24 f. dies Wort meines Erachtens aus-
...ich auf die Heiden (ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐϑνῶν V. 24 hat den
...ruck) bezogen wird, als in deren Berufung sich letztlich das
Walten der Gnade Gottes thatsächlich kundgegeben habe.
Die Negation οὐ λαός, wie nachher bei οὐκ ἠλεημένοι, soll

zu betrachten seyn, die sich in dem Wunderwerke der Bekehrung kundgibt, und nicht blos seine Macht, sondern nicht minder seine Gnade und Weisheit und die Heiligkeit seiner Liebe werden dazu gehören. Blos die Macht (so Grot. u. A.) oder blos die Güte (Krebs u. A.) darunter zu verstehen, hat weder sprachlichen Grund, noch thut es dem Contexte Genüge. Luth.: „von solcher Kraft soll man predigen, die da Teufel, Sünd' und Tod überwindet."

'Ἐκ σκότους ... εἰς τὸ θαυμ. αὐτοῦ φῶς vgl. Col. 1, 12 f.; Apgsch. 26, 18. Finsterniß und Licht als die herrschenden Potenzen des alten und des neuen Zustandes. Aus dem Herrschaftsgebiet der ersteren ist der Christ heraus- und in das des Lichts hineingerufen. Dort wie hier aber ist es der ganze Mensch, welcher der Macht entweder des σκότος oder des φῶς untergeben ist; ja er selbst ist σκότος oder φῶς, je nachdem er unter der Herrschaft des einen oder des anderen steht (Eph. 5, 8). Tenebrae ignorantiae, errorum, peccatorum, miseriae, adeoque totum diaboli regnum (Gerh.). Αὐτοῦ φῶς — wie die ἐξουσία τοῦ σκότους (Col. 1, 13) ἐξουσία τοῦ σατανᾶ (Apgsch. 26, 18) ist, so ist dies Licht mit der ihm inwohnenden Macht eines neuen Lebens Gottes That und Offenbarung seines Lichtwesens (1 Joh. 1, 5). Nicht aber darf man unter φῶς das absolut heilige und selige Wesen Gottes selbst, wie Huth. will, verstehen, sondern das in Christo der Welt erschienene Licht ist gemeint (Mtth. 4, 16; Joh. 1, 4—14), welches mittelst des Zeugnisses von Ihm in Kraft des Geistes fort und fort erleuchtende und heiligende Wirkung in der Welt übt. Wer noch im σκότος ist, der ist damit einer ungöttlichen Gewalt anheimgefallen; wer aber im Lichte ist, der ist damit Gottes Eigenthum geworden, und kann und soll daher von den Tugenden seines Berufers Zeugniß geben. Dieser Sinn des αὐτοῦ wird noch durch das Epitheton θαυμαστόν verstärkt: je wunderbarer nämlich dies Licht ist, um so mehr Grund hat der Berufene, die ἀρεταί seines Gottes, der ihn dazu berufen hat, zu verkündigen. Wunderbar aber ist dies Licht, „gleichsam wie dem aus langer Finsterniß Hervortretenden das Licht des Tages seyn würde" (de Wette); ein Wunder seinem Ursprung, seinem Inhalt und seiner Wirkung nach, strahlt es mitten in der Finsterniß der Welt.

V. 10. Zu solcher Verkündigung der ἀρεταί ihres Gottes

st die Gemeinde der Leser um so mehr geeignet und verpflichtet, e wunderbarer der Contrast dessen, was sie einst waren, mit)em ist, was sie durch Gottes Erbarmung jetzt sind. Auch hier wieder kleidet der Verf. seinen Gedanken in freier Weise in altteſt. Worte (Hos. 2, 25: וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה LXX ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου· λαός μου εἶ συ, Cod. Alex. aber und Ed. Ald. zu Anfang: ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην). Daß die altteſt. Stelle auf das Volk Israel geht, ist gewiß, falsch aber der Schluß, daß darum an u. St., wo jene Worte nur zur Einkleidung dienen, judenchristliche Leser gemeint seyn müssen. Der Verf. überträgt jene Worte, gleichviel von wem sie ursprünglich gelten, auf seine Leser; daß er aber heidenchristliche Leser im Auge hat, dafür entscheidet der continuirliche Zusammenhang von Kap. 2 mit Kap. 1 (vgl. zu 1, 14. 18. 21. 25). Ja man muß sagen: auf Judenchristen als solche paßt das prophetische Wort in dem damaligen Stadium der Heilsgeschichte nicht einmal, weil ihm ein doppeltes an seiner Erfüllung mangelt. Das Volk Israel als solches ist weder factisch bereits לֹא עַמִּי (οἱ ποτὲ οὐ λαός) geworden, und ebenso wenig wird es durch die Bekehrung Einzelner aus ihm עַמִּי (λαὸς θεοῦ). Die Judenchristen der Zerstreuung waren mit ihrer Bekehrung nicht aus einem οὐ λαός zu dem λαὸς θεοῦ geworden, sondern aus dem Zusammenhang mit dem noch bestehenden altteſt. Gemeinwesen Gottes in die neuteſt. Gemeinde Gottes hinübergetreten. Es folgt also im Gegentheil aus der Anwendung, welche der Verf. von jener altteſt. Stelle macht — indem er mit ihr die Leser als οἱ ποτὲ οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ anredet — daß er Heidenchristen im Sinne hat, die in das Erbe Israel's eingetreten sind (so urtheilt auch Luth., vgl. Eph. 2, 12. 13. 5, 8), bis einst Israel als Volk (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται Röm. 11, 26) das Heil annimmt und damit jenes prophetische Wort an sich in Vollzug bringt. Einstweilen ist mit dem Reiche Gottes auch dies Wort der Verheißung auf die Heidenwelt übergegangen, wie denn auch Röm. 9, 24 f. dies Wort meines Erachtens ausdrücklich auf die Heiden (ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν V. 24 hat den Nachdruck) bezogen wird, als in deren Berufung sich letztlich das freie Walten der Gnade Gottes thatsächlich kundgegeben habe.

Die Negation οὐ λαός, wie nachher bei οὐκ ἠλεημένοι, soll

nicht blos sagen, daß sie einst nicht waren, was sie jetzt sind, sondern daß sie das Gegentheil dessen waren. Die Negation will den Begriff λαός — ἠλεημμένος „schlechthin und factisch" aufheben 5 Mos. 32, 21 (Win. 5. A. S. 559, 6. A. S. 423). Sie galten vor Gott ausdrücklich und factisch als „Nichtvolk", „Nichtbegnadete". Indem wir sagen: sie galten vor Gott als solche, glauben wir auch den Sinn des οὐ λαός richtig zu bestimmen: denn nicht an die politische Existenz ist zu denken und ebenso wenig Θεοῦ zu ergänzen (so Beng. u. A.), sondern οὐ λαός will nur ebenso wie ἠλεημμένοι in der Beziehung zu Gott genommen seyn. Die de Wettische Auslegung: ein Volk, das diesen Namen nicht verdient, weil es des Princips alles wahren Volksthums, der wahren Gotteserkenntniß u. s. w. entbehrt, faßt den Gedanken zu subjektiv und überhaupt zu modern. Es handelt sich nicht darum, was zum Volksthum gehört, sondern darum, in welches Verhältniß sich Gott zu ihnen gestellt hatte. — Der Wechsel des Tempus in οὐκ ἠλεημμ., νῦν δὲ ἐλεηθέντες erklärt sich von selbst: ersteres geht auf den vormaligen Stand der Leser (οὐκ ἠλεημμ. weil ἐν σκότει V. 9), letzteres auf das Faktum ihrer Begnadigung (τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς εἰς τὸ θαυμ. αὐτοῦ φῶς V. 9). „Einst nicht im Besitze der Gnade, jetzt aber der Gnade theilhaftig gemacht" (Win. 5. A. S. 407, 6. A. S. 307).

Der Schluß dieses Abschnitts bezeugt, wie der Schluß 1, 12. 25, den Lesern aufs Neue: ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε 5, 12.

B. Ermahnung der Leser zu einem ihrem Heilsberufe entsprechenden Verhalten gegenüber ihren noch ungläubigen, sie um ihres Glaubens willen anfeindenden Volksgenossen.

2, 11 — 4, 6.

Wie sie als Christen ihre Heilshoffnung durch einen dem bisherigen entgegengesetzten Wandel bewähren sollen, das war der wesentliche Inhalt von 1, 13 — 2, 10. Wie sie gegenüber der sie anfechtenden Welt durch ihr Verhalten in den verschiedenen Ordnungen natürlicher Lebensgemeinschaft und namentlich auch unter Leiden ihre Heilshoffnung bewähren, der Welt die Tugenden ihres Berufers verkünden sollen, bildet den Inhalt dieses Abschnitts.

aß dies der Gesichtspunkt unseres Abschnittes sey, und der Zu-
mmenhang mit dem nächst Vorangehenden eben darin liege, daß
e Leser die Tugenden ihres Berufers der Welt verkünden sollen
, 9 f.), lehrt namentlich 2, 12 (vgl. mit 2, 15. 3, 1. 9) und
13 ff., wo die Beziehung ihres Verhaltens auf ihre heidnischen
olksgenossen ausdrücklich hervorgehoben wird. Diese Verschie-
nheit des vorwaltenden Gesichtspunkts gibt nun auch den im
thalte gleichartigen Ermahnungen unseres Abschnittes mit dem
rangehenden (vgl. namentlich 2, 11 f. mit 1, 14 f.; 3, 8 f.
it 1, 22. 2, 1 u. s. w.) verschiedene Stellung und Bedeutung
id wehrt den Vorwurf bloßer Wiederholung ab. Ueber den
edankengang vgl. die Einl. §. 2.

V. 11. 12. als Thema des Folgenden: allgemeine Er-
ahnung zur Enthaltung von den Lüsten des Fleisches im Hin-
ick auf die himmlische Berufung, positiv zu einem schönen
Wandel unter den Heiden, um dadurch die Gegner des Evan-
liums zu gewinnen.

„Ihr Lieben, ich ermahne, als Gäste und Fremdlinge euch
r fleischlichen Lüste zu enthalten, als welche wider die Seele
eiten, indem ihr euren Wandel unter den Heiden gut führet,
mit sie ob dem, darüber sie euch lästern als Uebelthäter, wegen
rer guten Werke, die sie geschaut haben, Gott preisen am Tage
r Heimsuchung."

V. 11. Die negative Seite des christlichen Wandels benennt
r Apostel zuerst, sie durch die positive V. 12 näher bestimmend.
rwandt ist die Ermahnung 1, 14 μὴ συσχημ. τλ.; aber V. 12
St. (ἐν τοῖς ἔθνεσι) markirt auch gleich den verschiedenen Ge-
ptspunkt. Ἀγαπητοί nur nach 4, 12. Je sparsamer der Verf.
t dieser Anrede ist, um so bedeutungsvoller ist sie an beiden
tellen, als Anfang einer Ermahnungsreihe. Er zieht die Liebe
t herein, die ihn und sie verbindet. Ὡς παροίκους καὶ παρεπιδ.
hört nicht zu παρακ. (so Huth. zuletzt), sondern vielmehr (vgl.
15) zum Infinitivsatze (so schon Beza, Beng. u. A., vgl. na-
ntlich de Wette, der richtig bemerkt, daß in jenem Falle ὑμᾶς
ht fehlen würde, und daß diese Worte den Beweggrund nicht
: das Ermahnen, sondern für das Enthalten bezeichnen). So
ßt sich das παρακ. passend auf das V. 9. 10 ausgesprochene
otiv, und nur das ἀπέχεσθαι erhält noch durch ὡς παρ. τλ.

nach Art des Verf. sein besonderes Motiv. Für die Begriffe πάροικος, παρεπίδημος vgl. zu 1, 1. 1, 17. Zwischen beiden findet eine Steigerung Statt: denn πάροικος ist, wer als Fremder d. i. ohne Bürgerrecht in einer Stadt lebt (inquilinus, Beisasse), παρεπίδημος, wer vorübergehend, auf kurze Zeit an einem fremden Orte sich aufhält. Sic eos appellat non quia a patria exularent ... sed quia filii Dei, ubicunque terrarum agant, mundi sunt hospites (Calv.). Ihre Heimath ist beim Vater im Himmel 1, 17. Wir haben uns von der Richtigkeit dieser Auffassung bereits zu 1, 1. 17 überzeugt; der Context u. St. spricht gleichfalls entschieden dafür: denn als specielles Motiv zu ἀπεχ. paßt nur der angegebene Sinn. Hospites et peregrini estis in hoc mundo; ergo ne amate mundum neve ea quae sunt in mundo, 1 Jo. 2, 15 sq.; Hebr. 11, 13—15 (Gerh.). So tritt hier die Grundanschauung des Verf. hervor, die er 1, 3 ff. dargelegt hat. Ἀπέχεσθαι τῶν σαρκ. ἐπιθ., nicht ἀπέχεσθε (Tischd., vgl. de Wette). Die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι (αἱ ἐπιθ. τῆς σαρκός Eph. 2, 3. 2 Petr. 2, 18, αἱ κοσμικαὶ ἐπιθ. Tit. 2, 12), als die mancherlei Erweisungen der einen ἐπιθυμία σαρκός, die als solche wider den Geist gerichtet ist (Gal. 5, 16 f., Röm. 8, 7), umfassen ihrem Begriffe nach alle Begierden, sinnliche wie nichtsinnliche, in denen jener der Natur des Menschen, wie sie von Geburt ist, inwohnende Trieb hervortritt (vgl. über σάρξ zu 1, 24). Denn nicht nach dem Objekt bestimmt sich, was ἐπιθ. σαρκική ist, sondern nach dem Subjekt der σάρξ; ihre Begierden, worauf immer gerichtet, sind σαρκικαί. Uebrigens lehrt der Context, daß es sich hier nicht sowohl um innere Vorgänge, als um die äußere Bewährung eines Innerlichen handelt: es muß der Christ, als Verkündiger der Tugenden dessen, der ihn aus der Finsterniß berufen hat (V. 9), die Macht dieser Berufung vor Allem durch Enthaltung von den Fleischeslüsten offenbaren, in deren Nacht die ihn umgebende Welt versunken ist. Demnach werden an u. St. wie Eph. 2, 3 (ἀνεστράφημεν ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις) die äußerlich heraustretenden Lüste und namentlich die sinnlichen Lüste des Fleisches gemeint seyn, wie auch Luth. zu u. St. zu verstehen gibt. Catalogum bene longum recenset ap. Gal. 5, 19—21 (Gerh.).

Dem mit ὡς παρ. κ. παρεπ. für das ἀπέχεσθ. auf Seite

er Leser benannten Grunde entspricht der mit αἵτινες auf Seite er ἐπιϑυμίαι angegebene: denn αἵτινες „als welche" will nicht en Begriff der ἐπιϑ. näher bestimmen, sondern die Ermahnung es ἀπεχ. begründen. Wie könnten sie als Pilger der ewigen Heimath mit Lüsten sich befassen, welche das Verderben der Seele erbeiführen? — Κατὰ τῆς ψυχῆς sagt er, nicht weil ihm die υχή, wie sonst πνεῦμα, νοῦς (de Wette), die natürliche Gegnerin es Fleisches und seiner Lüste wäre, oder weil er sich die ψυχή ier, als an Wiedergeborene schreibend, mit dem h. Geiste durchrungen und insofern als Gegnerin der σάρξ denkt (Steig. nach alov., Gerh.): um Gegnerschaft handelt es sich hier nicht, und andelte es sich darum, so würde auch hier nicht ἡ ψυχή, sonern τὸ πνεῦμα, als „bedingende Macht des seitlichen Lebens" Hofm.) genannt seyn. Mit κατὰ τῆς ψυχῆς soll vielmehr das enannt seyn, um dessen Rettung oder Verderben es sich wie berhaupt, so auch in diesem Kampfe zwischen Fleisch und Geist andelt. Wie daher nach 1, 9 die Seele es ist, welche gerettet, ach 1, 22, welche durch den Glauben geheiligt wird, so ist sie es, egen welche die Lüste streiten, um sie sich dienstbar zu machen nd so zu verderben. So auch Harl. Treffend schon Calv.: ieque enim certamen hic notat, quale describitur a Paulo om. 7, Gal. 5, ut animam statuat antagonistam: sed hoc icit, carnis affectus, utcunque illis anima consentiat, in jus exitium tendere. Unnöthig und unrichtig ist daher die rgänzung von bonum, salus (Grot.) sowie die Fassung: animae egenitae natura, totus homo interior, qui per Sp. S. renoatus est (Calov., Gerh.); grundverkehrt aber ist die rationalische Deutung, welche hier den Gegensatz von Vernunft und innlichkeit findet (Pott u. A., vgl. Steig.). Zu στρατεύεσϑαι = zu Felde liegen, Krieg führen, vgl. Jak. 4, 1; Röm. 7, 23 ντιστρατ.). Non modo impediunt, sed oppugnant. Grande erbum. (Beng.)

V. 12. Als die positive Seite, durch welche er die negative iher bestimmt, benennt er die καλὴ ἀναστροφή, den sittlich schönen Wandel, durch welchen der Christ seine Berufung εἰς τὸ ϑαυμαστὸν φῶς (V. 9) in Wort und That gegenüber der ματαία ἀναστροφή der Heiden (1, 18) bewährt, vgl. 3, 16. Den Zweck lcher καλὴ ἀναστροφή benennt ἵνα τλ. Der Augenschein der

schönen Werke soll den Ungläubigen in eben dem, worin sie bisher die Gläubigen verlästert haben, die lobpreisende Anerkennung Gottes abnöthigen, dessen herrliche Macht in dem wunderbaren Licht sich spiegelt, das aus den Werken seiner Berufenen der Welt entgegenleuchtet. Ueber ἀναστροφή s. zu 1, 15, hier wie 1, 17 passend an das in παροικ. κ. παρεπ. liegende Bild sich reihend. Ἐν τοῖς ἔθνεσι als παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου τλ. 1, 1. Ἔχοντες = indem ihr euren Wandel als einen sittlich schönen unter den Heiden habt, vgl. V. 16; 4, 8; Hebr. 7, 24; Win. 5. A. S. 120; 6. A. S. 98. Ἔχοντες statt ἔχοντας vgl. Eph. 4, 2 f.; Win. 5. A. S. 620 f. „Die Vorstellungen durch die casus recti der Participia ausgedrückt sind so stärker gehoben." Es macht sich hiermit die Selbständigkeit dieser Ermahnung gegenüber der vorigen, deren positive Seite sie ist, geltend. Καλὴ ἀναστροφή wie nachher καλὰ ἔργα: es soll der Glanz des wunderbaren Lichtes (V. 9) dem Heiden, der noch ein Gewissen hat (Röm. 2, 14 f.), daraus entgegenleuchten; vgl. hiemit τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν 3, 16. Ἵνα ἐν ᾧ τλ. Die richtige Construction wird, wie schon de Wette bemerkt, durch die Vergleichung von 3, 16 gewiß. Wie dort zu dem ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε ein ἐν τούτῳ für das καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες zu ergänzen ist, dieses ἐν τούτῳ aber durch die nähere Bestimmung des Objektes von ἐπηρεάζ. überflüssig wird, so sollte an u. St. dem ἐν ᾧ nachher ein ἐν τούτῳ entsprechen, „das aber als das Allgemeine von dem Besonderen ἐκ τῶν καλῶν ἔργων absorbirt worden ist." Denn ἐκ τῶν καλ. ἔργ. gehört zu δοξάσωσι, und ἐποπτεύσαντες steht hier, ähnlich wie Eph. 3, 4 ἀναγιγνώσκοντες, absolut und „geht nach der Sachparallele 3, 2 und der grammatischen Parallele Eph. 3, 4 in Gedanken auf die καλὰ ἔργα zurück, und wird richtig von Grot. in ἃ ἐπόπτευσαν, spectatis bonis operibus, umgesetzt" (vgl. bei de Wette). Unter ἐν ᾧ sind dann freilich nicht speciell die schönen Werke zu verstehen: denn diese sollen ja die Heiden zu einer Aenderung ihres Urtheils bewegen; sondern es ist „die ganze Lebensrichtung der Christen, ungefähr das, was 4, 14 ἐν ὀνόματι Χριστοῦ ist" (de Wette) gemeint; wozu Huth. weiter noch treffend bemerkt: „der Christ mußte dem Principe seines Lebens zufolge nothwendig mit manchen Ordnungen des heidnischen Lebens in Gegensatz

treten." Sein Uebertritt zum Christenthume selbst war ja ein Bruch mit der πατροπαράδοτος ἀναστροφή 1, 18. „Dies erschien den Heiden als Gesetzlosigkeit ... darum galt er ihm als κακοποιός", und hiezu kamen auch wohl damals schon falsche, auf Hörensagen geglaubte Beschuldigungen, gegen welche nur der Augenschein (ἐποπτεύσαντες) der schönen Werke aufkommen konnte. „Um desto wichtiger war es, daß der Christ die auch im Heidenthum vorhandenen göttlichen Ordnungen wohl unterschied von den Ordnungen, die ihren Ursprung in dem heidnischen Wesen selbst hatten, und indem er vermöge seiner evangelischen Freiheit ... sich diesen letzteren entgegenstellte, den ersteren desto sorgfältigeren Gehorsam bewies." Ganz richtig; daher auch das ὑποτάσσεσθαι das Stichwort der nachfolgenden Ermahnungen ist, V. 13. 18. 3, 1. Die sittliche Macht des Christenthums mußte sich dem Heiden vor Allem auf dem ihm bekannten und von ihm anerkannten Gebiete sittlicher Lebensordnung durch die schönen Werke der Christen aufdrängen, um sein Urtheil über das Christenthum selbst und seinen Gegensatz zur heidnischen Denk- und Lebensweise umstimmen und seine Lästerung in Lobpreisung Dessen umwandeln zu können, dessen Tugenden die zu seinem wunderbaren Lichte Berufenen in ihren Werken abspiegeln. — Ἐν ᾧ also = in quo, worin = weshalb, Win. 5. A. S. 463, 6. A. S. 346. Καταλαλοῦσιν vgl. V. 15. 3, 16. 4, 4. 14, deren Auslegung die Richtigkeit des eben über ἐν ᾧ Bemerkten bestätigen wird. Ὡς κακοποιῶν. Der Sinn u. St. ist einfach der: sie lästern euch als solche, die Böses thun (quasi ... honestis legibus non pareatis, Beng.); beweist ihr ihnen durch eure guten Werke das Gegentheil. Κακοποιός will also nicht als ein feststehendes Urtheil über den Christen als solchen, sondern als ein Irrthum über sein Verhalten genommen seyn, welcher dem Augenschein der guten Werke weicht. Der Ausdruck steht offenbar in demselben allgemeinen Sinne, wie nachher V. 14. 3, 17. 4, 15, womit auch 2, 19. 20. 3, 10—12 zu vergleichen. Alle diese Stellen wollen nur Ausführung des Themas seyn, daß der Christ zur Verkündigung der ἀρεταί seines Gottes berufen sey, und diesen Beruf nicht durch κακοποιεῖν, sondern nur durch das ἀγαθοποιεῖν erfüllt, womit er alle Verläumdung niederschlägt und wo möglich die Ungläubigen für den

Glauben gewinnt. Es ist daher unrichtig, an u. St. κακοποιὸς als öffentlich sanctionirte Bezeichnung der Christen als Staatsverbrecher, malefici, fassen und in ihr die Andeutung der Zeit der Neronischen (Hug, Neand., de Wette, Ad. Maier u. A.) oder gar Trajanischen (Schwegler) Christenverfolgung finden zu wollen (wogegen Credn., Steig., Wiesel. ap. Zeit. S. 565, Brückn.). V. 14 allein hätte von dieser Auffassung abhalten sollen. Im Uebrigen vgl. die Einl. §. 4. Ἐκ τῶν καλῶν ἔργων — ἐκ vom Substrate des δοξάζειν, Win. 5. A. S. 441, 6. A. S. 329. Ἐποπτεύσαντες im Gegensatze zu der auf ἀγνωσία (V. 15) ruhenden grundlosen Lästerung. Der Augenschein soll sie eines Besseren belehren. Der Ausdruck: darauf hinsehen, beschauen, Augenzeuge seyn (vgl. 3, 2 und 2 Petr. 1, 16), stärker als ὁρᾷν, aber ohne alle Beziehung auf die Eleusinischen Mysterien, wofür die καλὰ ἔργα, die vor Aller Augen sind, ein wenig passendes Objekt abgäben. Auch sind die ἐποπτεύσαντες als solche noch gar nicht in die Geheimnisse des Glaubens eingeweiht. Δοξάσωσι τὸν θεόν, Gegensatz zum καταλαλεῖν, vgl. die Parallelstelle Mtth. 5, 16; warum τὸν θεόν, lehrt 2, 9. Ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς kann nur Bestimmung der Zeit des δοξάζειν seyn. Die richtige Auslegung von dem Tage einer Gnadenheimsuchung Gottes, welche den Heiden das Herz für die Strahlen seines wunderbaren Lichtes öffnet, ist längst gegeben. So auch Olsh., Harl. (vgl. Luc. 19, 44, den Gebrauch von ἐπισκέπτεσθαι Luc. 1, 68. 78. Apgsch. 15, 14, von פָּקַד 1 Mos. 50, 24. 2 Mos. 3, 16 u. a.). Daneben kommen die Auslegungen von einer Heimsuchung Gottes, durch welche er die Unschuld seiner Gläubigen ans Licht bringt, oder von einer Prüfung des Lebens der Gläubigen von Seite der Welt, oder vom jüngsten Tage, oder von einer Zeit der Leidensheimsuchungen kaum in Betracht; am meisten noch die erste von Beng. auch wohl Luth. recipirte; aber hiefür ist weder der Ausdruck ἐπισκ. bestimmt genug, noch spricht der Context ohne ein rückweisendes Pronomen hiefür (im Uebrigen vgl. man gegen diese Auffassungen Steig., de Wette, Huth.). Es gilt auch hier, das ist der Sinn der Stelle, das Wort, daß der Mensch sich nicht selbst etwas nehmen kann, es sey ihm denn gegeben von oben. Das δοξάζειν, obwohl erst Brücke zum Glauben, ist schon Gnadenerweis Dessen, ohne den kein Lichtstrahl

in die Nacht der Herzen bringt. **Non nostra causa potissimum laborandum, ut homines bene de nobis loquantur, sed ut Deus in nobis glorificetur, Gal. 1, 24. Non solum propter Deum et propter nos ipsos, sed etiam propter proximum vitae sanctitati et bonis operibus studere debemus** (Gerh.).

V. 13—17. Ermahnung zur Unterordnung in den natürlichen Ordnungen irdischer Lebensgemeinschaft, zunächst unter die Obrigkeit.

Durch ihren schönen Wandel sollen sie die Lästerung der Ungläubigen in Lobpreis ihres Gottes umwandeln, hat der Verf. V. 12 gesagt: als das Hauptstück solchen Wandels bezeichnet er nun das ὑποτάσσεσϑαι, die freie sittliche Unterordnung sowohl in dem Verhältniß der christlichen Unterthanen zu ihrer heidnischen Obrigkeit, als nachher 2, 18 ff. in dem der christlichen Knechte zu ihren, wenn auch heidnischen Herren, in dem der christlichen Weiber zu ihren, wenn auch heidnischen Männern, 3, 1 ff. Selbst was 3, 8—12 zusammenfassend über den Wandel des Christen vor der Welt, was 3, 13 — 4, 6 über sein Verhalten unter den Leiden um des Glaubens willen, und was 4, 7 — 5, 9 über das innergemeindliche Verhalten der Leser gesagt wird, ist auf diesen Grundgedanken zurückzuführen, wie dies 5, 5 ausdrücklich geschieht, wo als Grund angegeben wird, daß Gott aller selbstischen Ueberhebung Feind ist. Der Glaube, der seiner innersten Wurzel nach ὑπακοή (1, 2. 14. 22 u. a.), demüthige Unterwerfung unter Gott ist, kann nicht in selbstischer Ungebundenheit und hochmüthiger Ueberhebung nach außen sich gefallen, sondern führt mit innerer Nothwendigkeit zum ὑποτάσσεσϑαι, und das nicht blos in Dingen schlechthin göttlicher Art und Abkunft, sondern auch in den Dingen, welche zunächst als ἀνϑρώπινα erscheinen, aber darum gleichwohl einen göttlichen Kern in sich haben, indem sie ihrem Grunde nach auf göttlich gesetzter Naturordnung ruhen, ihrem Bestande nach Produkt göttlicher Fügung sind, ihrem Zwecke nach göttlichen Absichten dienen, in der Art ihrer Betrachtung und Behandlung göttlicher Norm unterliegen, und demnach das Gewissen des Christen in solcher Weise binden, daß der Gehorsam in Ansehung ihrer, der eben die thatsächliche Anerkennung des Göttlichen in ihnen ist, zu

einem integrirenden Bestandtheil des Gehorsams gegen Gott selbst wird. In diesem θεῖον menschlicher Lebensordnungen hat der Gehorsam des Christen seinen letzten Grund, und ist darum Eins mit der wahren Freiheit (Christianorum libertas est serva libertas, quia liberati sunt, ut Deo serviant, et libera servitas, quia non coacte sed sponte ... obediunt, V. 16 Gerh.); in ihm hat er die Stärke seiner Verpflichtung, die Norm, das Maaß und die Schranke seiner Erweisung. — Warum aber der Apostel seine Leser vor Allem zur Erweisung eines schönen Wandels durch ihr ὑποτάσσεσθαι in den bestehenden Ordnungen des natürlichen Lebens ermahne, haben wir bereits zu 2, 12 gesehen, und spricht er V. 16 selbst aus. So nahe es nämlich dem Christen jener Zeit lag, seinen Eintritt in die höhere Lebensordnung des Reiches Gottes als Austritt nicht blos aus heidnischer Denk- und Lebensweise, sondern zugleich als ein Recht zur Lossagung von jenen natürlichen Lebensordnungen zu betrachten, sie wenigstens als profan zu achten und seine christliche Freiheit gegen sie zu kehren: so nahe mußte es andererseits dem Heiden liegen, das göttliche Recht dieser Ordnungen, um das auch der Heide wußte, dagegen geltend zu machen und sein Urtheil über das Christenthum nach dem Verhalten des Christen in Ansehung ihrer zu bilden. — Das Verhältniß der Unterthanen aber zur Obrigkeit bringt der Apostel zuerst zur Sprache: denn hier lag wie für den Christen, gegenüber einer heidnischen Obrigkeit, der Mißverstand der christlichen Freiheit, so auch für den Heiden die Beschuldigung der Christen als ἀνυπότακτοι besonders nahe, theils als ein Erbe vom Judenthum her, theils als Verkennung der Natur des Christenthums selbst. Evangelium autem non tollit politias, sed ordinem in civili vita divinitus institutum inviolatum relinquit (Gerh.). Vgl. Röm. 13, 1 ff.; Tit. 3, 1; 1 Tim. 2, 1. 2.

V. 13. 14. „Seyd also unterthan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sey dem Könige als Oberherrn, oder den Statthaltern, als die durch ihn gesendet werden zur Bestrafung der Uebelthuenden und Belobung der Gutesthuenden."

Ὑποτάγ. „werdet unterthan", ursprünglich als Pass., nicht als Medium zu fassen (gegen de Wette, Huth.), ebenso wie ταπεινώθητε 1 Petr. 5, 6 u. dgl., vgl. Win. 5. A. S. 303, 6. A. S. 234.

ῦν haben de Wette und Tischd. mit Recht beibehalten, obwohl
in A. B. C. u. a. fehlt. Den engen Zusammenhang mit V. 12
)rt V. 15; und es ist sonst nicht die Art unseres Verf., inner-
lb einer begonnenen Ermahnungsreihe abzubrechen. „Vielleicht
ßen die Abschreiber die Conj. weg, weil sie den Zusammenhang
cht einsahen" (de Wette). Πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει — κτίσις
ı von den Auslegern sehr verschieden gedeuteter Ausdruck. Der
yr., Erasm. u. A., zuletzt de Wette und Brückn. erklären, mit
erufung auf den neutest. Sprachgebrauch, in dem κτίσις immer
= creatura i. e. res et personae a Deo creatae, und mit
erufung auf die folgende Partition εἴτε — εἴτε, κτίσις auch
er als Geschöpf „jedem menschlichen Geschöpfe." Der Sinn
nnte dann nur seyn: unterwerfet euch allem, was irgend Mensch
und heißt; denn daß mit dem Ausdrucke eben die Universalität
les Mensch-Geschaffenen bezeichnet wäre, lehrt am besten die
ergleichung der Stellen Mrc. 16, 15, Col. 1, 23, auf die man
h beruft. Hiezu bildet dann aber das folgende εἴτε βασιλεῖ ὡς
ερέχοντι εἴτε τλ. einen fast komischen Gegensatz. Wird denn
m Könige der Gehorsam verweigert oder zuerkannt, weil er
ie Andere eine menschliche Creatur ist? Und spricht dieser Ge-
ınke nicht an sich eine Verkehrtheit aus, da hier, wie im Fol-
nden V. 18 ff., 3, 1, von solchen Lebensverhältnissen die Rede
, wo dem Einen das ὑποτάσσ., dem Anderen das Gebieten zu-
mmt? „Soll denn der Herr dem Knechte unterthan seyn?" —
agt Luth. mit Recht dieser Auslegung gegenüber. Diese Mei-
ıng wird also trotz Allem, was de Wette und zuletzt Brückn.
gen Huth. für sie vorgebracht haben, aufgegeben werden müssen.
ann wird aber das Räthlichste bleiben, sich, wie schon Oek.
ıd seitdem die meisten Ausleger gethan haben, auf den profa-
n Gebrauch des κτίζειν, κτίσις = gründen, stiften, condere,
B. τέχνην, ἑορτήν u. dgl. zu berufen und auszulegen: aller
enschlichen Gründung, Einrichtung (so auch Olsh., Harl., Huth.
uod creat et condit homo Luth.)*). Unter dieser ἀνθρ. κτίσις

---

*) Nach v. Hofmann, auf dessen Schriftb. II. 2. Abth., Nördl. 1855,
mich nachträglich jetzt beziehen kann, ist ἀνθρ. κτίσις geradezu etwas
n Menschen, wie θεία κτίσις etwas von Gott Geschaffenes: vgl. das.
. 419.

sind die hier und die im Folgenden 2, 18. 3, 1 namhaft gemachten natürlichen Lebensordnungen, nicht nach ihrem göttlichen Grunde, sondern nach ihrem geschichtlichen Bestande, als dem ἀνϑρώπινον an ihnen zu verstehen. Von den Geboten der Obrigkeit, wie Luth. will, kann κτίσις darum nicht verstanden werden, weil eben die Obrigkeit selbst als solche κτίσις genannt wird; andererseits gehen Gerh. u. A. wieder zu weit, wenn sie wegen des εἴτε — εἴτε den Begriff κτίσις **concretive et personaliter = quivis homo in magistratus officio constitutus** fassen. Der Uebergang von dem Abstractum zu dem Concretum εἴτε βασιλεῖ erklärt sich daraus, daß sich die κτίσις in eben diesen Personen darstellt. Bei unserer Auffassung hat nun auch πάσῃ ἀνϑρωπίνῃ seinen guten und nothwendigen Sinn. „Dies, das ἀνϑρώπινον nämlich, ist in der Regel die Firma, unter welcher die Pseudofreien sich der Ordnung entziehen wollen; aber es ist auch eine bedenkliche Meinung Wohlgesinnter, nach welchen Ordnungen, die nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Reiche Gottes stehen, als nichtverbindlich erscheinen und betrachtet werden. Die Schriftlehre sagt dagegen, auch da wo eine Ordnung ihren nächsten Ursprung in menschlichem Bestreben hat, wo eine Ordnung zunächst nur als eine Entwickelung geschichtlichen Volkslebens erscheint, hat sie in sich ein Göttliches, das respectirt werden muß." So von Harleß. Mit πάσῃ, ἀνϑρωπίνῃ schneidet der Verf. allen derartigen Prätext hochgeistlicher Ungebundenheit ab*). Die Besorgniß, daß ἀνϑρωπ. der göttlichen διαταγή Röm. 13, 1 f. zu nahe trete (de Wette), ist, wie aus dem bereits früher Gesagten erhellt, unbegründet**). Schön Chrysost. (hom. 23. in ep. ad Rom. c. 13, vgl. bei Gerh.): **Quod Magistratus sunt, quod hi quidem imperant, isti vero parent, quod non simpliciter ac temere cuncta feruntur, nec populi fluctuum instar huc atque illuc circum-**

---

*) Uebereinstimmend v. Hofm. Schriftb. a. a. O. „Weil man von ihnen hält, als achteten sie nur ihr vom Sohne Gottes gestiftetes und regiertes Gemeinwesen für eine sie verpflichtende Ordnung, nennt der Apostel die Ordnung des staatlichen Gemeinwesens eine ἀνϑρ. κτίσις."

**) „Nicht im Gegensatze zu der von Paulus bezeugten Göttlichkeit aller obrigkeitlichen Ordnung, sondern im Gegensatze zu dem aus der Heilsgeschichte hervorgegangenen Gemeinwesen", v. Hofm. a. a. O. S. 420.

feruntur, divinae sapientiae opus esse dico. Der menschliche Antheil aber an der geschichtlichen Gestaltung der Ordnungen des Volks- und Einzellebens liegt ohnedem vor Augen. Auf das θεῖον menschlicher Lebensordnung weist nun auch das διὰ τὸν κύριον und V. 14—17 hin, wo namentlich V. 14 sehr bestimmt eben an Röm. 13, 1 ff. erinnert. Bringt es nämlich die persönliche Stellung des Christen zu dem Herrn (denn dies, achte ich, will mit διὰ τὸν κύριον gesagt seyn) mit sich, daß er sich unterordnet, so muß die ἀνθρωπίνῃ κτίσις ein θεῖον in sich haben, dessen Anerkennung sich von dem Bekenntniß zum Herrn nicht ablösen läßt. Und daß dem so sey, beweist des Herrn Wort Mtth. 22, 21. 26, 52 und das Beispiel seines ganzen Lebens; und die Anerkennung dessen ist nun eben darum nothwendiger Erweis der Gemeinschaft mit ihm, womit auch der modus et terminus subjectionis bestimmt ist. Ich halte nämlich die hier gegebene Auffassung von διὰ τὸν κύριον für richtiger, als diejenige, welche dabei an die objektiv gegebene Norm des Gesetzes = διὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου, oder an die διαταγή Gottes Röm. 13, 1 f., vermöge welcher jede Obrigkeit besteht, denkt, oder auch den Ausdruck hier für völlig gleichbedeutend mit διὰ τὴν συνείδησιν θεοῦ 2, 19 faßt. Ὁ κύριος nämlich ist hier — darauf deutet der Wechsel mit ὁ θεός 2, 12. 15 — Christus, so gut wie 2, 3. 3, 15: von Gott gebraucht der Verf., von altteſt. Citaten abgesehen, immer ὁ θεός; und die Gemeinschaft mit Ihm ist es auch hier, wie anderwärts, in welcher für den Christen der Bestimmungsgrund und die Norm seines Verhaltens liegt. Ich ziehe daher diese Fassung auch der von Beng. angedeuteten vor: summa obligatio per nomen Jesu Christi, cujus honor agitur (V. 12 ἵνα δοξάσωσι τὸν θεόν), weil sie den Wechsel des Ausdrucks nicht erklärt. Olsh. wie ich; doch hebt er nicht sowohl die Gemeinschaft mit Christo, als dessen Wort und That hervor. Wieder anders betrachtet Nitzsch (Syst. §. 207) διὰ τ. κ. als Hinweisung auf den Herrn, den etwa bald erscheinenden, richtenden, welche das ὑποτ. nicht wehren soll; aber διὰ τ. κ. ist ja Motiv des ὑποτάσσεσθαι.

V. 14. Das εἴτε — εἴτε scheint ein besonderes Interesse anzudeuten, das der Verf. hat, einzuschärfen: daß Unterordnung gegenüber dem Könige wie gegenüber seinen delegirten Statthal-

des Christen an sich als öffentlich declarirten Staatsverbrechers, so hätte der Verf. eben das Verhalten in diesem Falle lehren müssen, hätte aber unmöglich εἰς ἐκδίκησιν κακ. τλ. so ohne Weiteres als Motiv der Ermahnung hinstellen können (vgl. zu V. 12. Einl. §. 4). Was im Falle des Mißbrauchs der obrigkeitlichen Gewalt des Christen Pflicht sey, lehrt daher unsere Stelle nicht, außer dies, daß der gottgefügte Bestand der Obrigkeit eben als solcher, und nicht erst in Folge des rechten Gebrauchs ihrer Gewalt anerkannt seyn will, woraus folgt, daß der Christ auch in jenem Falle den Bestand zu ehren hat (vgl. V. 18 ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς). Das Wie dieses Falls zu erörtern, welches wie das ὑποτάσσεσθαι überhaupt durch die bestehenden Formen der Regierung bedingt wird, bietet unsere Stelle keinen Anlaß; wir verweisen hiefür auf Steig. z. u. St., auf Gerhard's loci: de mag. pol. 437 sqq. 485 sqq. und die Darstellungen der christlichen Ethik, vgl. namentlich Harl. §. 54. B. Woran der Verf. bei κακοποιός — ἀγαθοποιός zunächst denkt, läßt sich etwa aus 4, 15 ersehen; gerade von der allgemein sittlichen Idee aus, deren Trägerin und Hüterin die Obrigkeit seyn soll, will hier κακοπ. und ἀγαθοπ. verstanden seyn; und es ist durchaus unrichtig, hier an die bürgerlichen Gesetze im Unterschiede von den sittlichen zu denken und etwa zu sagen: kein Tyrann habe je Statthalter eingesetzt, um die, welche sich seinem Willen fügen, zu bestrafen (Steig.). Denn der causale Nexus zwischen der Zweckbestimmung und der Ermahnung ὑποτάγητε verlangt schlechterdings, daß, was die Obrigkeit als böse straft und als gut belohnt, auch wirklich der sittlichen Idee nach böse oder gut sey *); so nur kann auch das ὑποτάσσεσθαι sammt seinen Erweisungen unter den Begriff der καλὴ ἀναστροφή V. 12. 15. 16 gefaßt werden. Nämlich trotz der durch die allgemein menschliche Sündhaftigkeit im Voraus nur mangelhaften und vermöge der nationalen Eigenthümlichkeit jeder natürlichen Volksgemeinschaft einseitigen Ausprägung der sittlichen Idee in ihr, bleibt doch soviel sittliche Krisis, daß die Erweisung christlicher Frömmigkeit auf Anerkennung hoffen darf. Luth.: „Auf daß den Feinden Gottes das Maul verstopft werde, die uns schelten, also daß sie nichts wider uns können auf-

*) Uebereinstimmend v. Hofm. a. a. O. S. 421.

bringen und sagen müssen, daß wir fromme, gehorsame Leute sind" *).

---

*) Fassen wir kurz zusammen, was die Stelle über die Obrigkeit und das Verhältniß des Christen zu ihr enthält, so ist es erstens das göttliche, selbständige Recht der Obrigkeit vermöge ihres Grundes, ihres geschichtlichen Bestandes und ihres sittlichen Zweckes; zweitens die hieraus sich ergebende objektive wie subjektive Verpflichtung des Christen, sich der obrigkeitlichen Ordnung zu unterwerfen, woran die menschliche Seite ihres Bestandes und die damit von selbst gegebene Unvollkommenheit ihn nicht hindern darf; ferner die Nothwendigkeit, mit welcher die Erweisung christlicher Frömmigkeit nach außen in den Bereich der staatlichen Ordnung fällt; denn wie die Personen selbst mit ihren Gütern sowohl der Ordnung des Staats als der Kirche angehören, so kann auch die christliche Frömmigkeit gar nicht anders, als sich in eben den Ordnungen des Lebens bewähren, welche die Grundformen aller irdischen Gemeinschaft überhaupt sind. Und diese Bewährung kann der Staat, so lange er seines göttlichen Grundes sich bewußt bleibt, nur als eine seinem Zwecke entsprechende anerkennen. Liegt hierin der innige Zusammenhang zwischen Staat und Kirche, so tritt auch der Unterschied zwischen beiden deutlich hervor, wenn man, was hier über die Obrigkeit als ἀνθρωπίνη κτίσις gesagt ist, etwa mit dem zusammenhält, was oben 2, 4. 5 über die priesterliche Gemeinde Jesu Christi ausgesprochen ist: denn jenseits des Gebietes aller irdischen Gemeinschaft liegt die Lebenswurzel und der Zweck dieser Gemeinschaft, und Grund und Ziel ihres Lebens bringen eine Lebensbethätigung mit sich (V. 5), die als Erweisung lebendigen Glaubens weit über dasjenige hinaus reicht, was der Staat als eine durch Recht und Gesetz geordnete irdische Gemeinschaft fordern kann und darf. Je mehr der Unterschied und die Einheit in dem Verhältniß von Kirche und Staat sich ausprägen, je mehr die Kirche das dem Staate schon vor ihr und unabhängig von ihr zukommende göttliche Recht anerkennt und durch Fügung in seine Ordnung, so lange sie nicht mit dem Gehorsam gegen Gott streitet, ehrt und fördert, je mehr andererseits der Staat das der Kirche unabhängig von ihm zukommende göttliche Recht ehrt und deren Entfaltung nach ihrem eigenen Wesen gewährt und anerkennt und ihr dafür Raum schafft, ohne darum seine eigene Aufgabe mit der der Kirche zu verwechseln, um so glücklicher wird das Verhältniß zwischen beiden seyn. Für die Christenheit unter einer heidnischen Obrigkeit mußte es schon genug seyn, Raum des Bleibens zu haben; von einer christlichen Obrigkeit läßt sich zwar erwarten, daß sie für das, was gut und böse ist, einen höheren Maßstab habe, als die heidnische, und den Gewinn, welche sie von christlicher Frömmigkeit für ihre eigene sittliche Ordnung hat, besser zu schätzen weiß: aber Obrigkeit einer irdisch natürlichen Volksgemeinschaft bleibt auch sie, und ihre Aufgabe für diese bleibt nach der Art ihres Vollzugs (Recht und Gesetz, Lohn und Strafe),

Im Einzelnen ist noch zu bemerken: βασιλεύς ist hier als generelle Bezeichnung des Staatsoberhaupts gebraucht wie Joh. 19, 15; Apgsch. 17, 6; 1 Tim. 2, 2 = Souverain; so auch bei Josephus u. A. (vgl. Steig., Wolf Cur. z. d. St.). Die ἡγεμόνες (vgl. Wolf a. a. O.) sind hier die Statthalter in den Provinzen (vgl. Matth. 10, 18. 27, 11). Δι' αὐτοῦ kann nur auf βασιλεύς gehen, nicht auf κύριος, wiewohl Calv. sagt: multum falluntur, qui pronomen eum ad regem referunt, ebenso Gerh. u. A. Aber nach dem Sinne des Contextes beziehen sich ὡς ὑπερέχ. und ὡς δι' αὐτοῦ πεμπ. auf einander, und will durch diesen Beisatz gesagt seyn, warum den Letzteren wie dem Ersteren zu gehorchen sey. Und wie dürfte bei ὑπερέχοντι das δι' αὐτοῦ fehlen, wenn es das zweite Mal diesen Sinn hätte? Auch ist es ja in der That so, daß die Gewalt der ἡγεμ. von der des βασιλεύς sich herleitet, und nur vermittelst dieser, nicht aber selbständig, ihre Berechtigung hat. Zudem verbietet die richtige Auffassung von διὰ τὸν κύριον diese Auslegung. Wohl aber mag man in der Präposition διά, nicht ὑπ' αὐτοῦ, eine Andeutung finden, daß der König, indem er die ἡγεμ. sendet, der göttlichen Absicht dient, mittelbar also auch sie von Gott gesendet sind (vgl. Win. 5. A. S. 453 f., Steiger z. u. St.). Ἐκδίκησις vox media, hier = vindicta, poena wie Luc. 21, 22; 2 Theff. 1, 8 vgl. Röm. 13, 4; anders Luc. 18, 7. 8 (vgl. Wahl). Ἔπαινος gegenüber der ἐκδίκ. die Anerkennung in Wort und That, welche die ἀγαθοποιοί gegebenen Falls bei der Obrigkeit gewärtigen dürfen. Zu wenig legt Steiger hinein, wenn er die mit dem Bestehen des Staats verknüpfte Wohlfahrt der Einzelnen unter ἔπαινος versteht; andererseits will auch nicht gesagt seyn, daß die Obrigkeit alles Gute besonders zu belohnen habe. Es ist auch hier, wie anderwärts Sprch. 16, 10. 12; 1 Kön. 10, 9, die Handhabung der Gerechtigkeit gemeint, welche nicht die Guten, sondern die Bösen straft, und nicht die Bösen, sondern die Guten

---

wie nach ihrem Ziele immer verschieden von der der Kirche. Der Staat, der mit der Kirche sich identificirt, ist wie die Kirche, die den Staat in sich absorbiren oder zum dienenden Mittel ihrer selbst machen möchte, ein Unding; und in jedem der beiden Fälle werden die Begriffe des Staats wie der Kirche gefälscht.

anerkennt, schirmt und fördert. Ἀγαϑοποιός nur hier, wie ἀγαϑοποιΐα nur 4, 19, dagegen ἀγαϑοποιέω auch außer u. Br. Es will damit das Verhalten des Christen gegenüber dem allgemein sittlichen Urtheil des Heiden bezeichnet seyn; daher der häufige Gebrauch dieses Ausdrucks gerade in unserem Abschnitt.

V. 15. „Denn so ist es der Wille Gottes, daß ihr durch Gutesthun stopfet die Unwissenheit der thörichten Menschen" — eine auf V. 12 zurückweisende Begründung des ὑποτάγητε οὖν V. 13, welche zeigt, daß solch ὑποτάσσεσϑαι nicht ein beliebiges, sondern nach dem Willen Gottes ein unerläßliches Stück der καλὴ ἀναστροφή sey und zu dem ἀγαϑοποιοῖν gehöre, in welchem der Christ sein Licht vor der Welt leuchten lassen soll. Ne quis exciperet, incredulos nequaquam esse dignos, ad quorum nutum vitam componant filii Dei (Calv., Gerh.). Beide merken auch richtig an, daß der Verf. hier weniger sage als V. 12 (vgl. φιμοῦν mit δοξάζειν): Si vel maxime non potestis vestra innocentia et obedientia hoc obtinere, ut alii ejus intuitu ad Deum convertantur... hoc tamen obtinere poteritis, ut calumniatoribus ora obstruantur (Gerh.). Apo stolus hic eos minime eximit a calumniis et probris: sed intelligit, non habituros incredulos obloquendi materiam, utcunque cupiant (Calv.). — Οὕτως steht nicht geradezu anstatt τοῦτο (vgl. dagegen Win. 5. A. S. 547); „εἶναι ist nicht die bloße Copula, sondern drückt den Begriff: sich verhalten, bestehen, comparatum esse aus". Vielleicht aber gehört hier οὕτως nicht sowohl zu ἐστὶ τὸ ϑέλ., als zum abhängigen Verbum φιμοῦν, οὕτως auf ὑποτάγ. zurückweisend, und ἀγαϑοποιοῦντας wäre erklärend eingeschoben, demnach: denn so ists der Wille Gottes, daß ihr durch Gutesthun stopfet u. s. w. Der Wille Gottes geht nicht sowohl auf das φιμοῦν an sich, als auf die Art desselben: ἀγαϑοποιοῦντας, vgl. 3, 12. und oben V. 9. Das ἀγαϑοποιεῖν ist, wie V. 12 καλὴ ἀναστρ., das Allgemeine, unter welches das ὑποταγῆναι als species um so natürlicher subsumirt ist, als vorher die Obrigkeit nach ihrem sittlichen Zwecke bezeichnet ist. Φιμοῦν von φίμος = alles, womit zusammengeschnürt wird, hier nach dem Context: den Mund verschließen, stopfen, vgl. 1 Cor. 9, 9; Matth. 22, 34. Die ἀγνωσία nämlich ist hier als redend gedacht, vgl. oben V. 12 καταλαλοῦσι ὑμῶν ὡς κακαποιῶν.

Aus dieser Rückbeziehung ist auch klar, daß die ἀγνωσία hier nicht auf Gott, sondern auf das Verhalten der Christen geht; das ist eben ihre ἀγνωσία, daß sie was gut ist aus Unkenntniß (ἐποπτεύσαντες V. 12) böse nennen, vgl. auch 3, 16. Die ἀγνωσία ist also Unwissenheit und Unkunde dem Thatbestande gegenüber, gepaart mit der widerwärtigen Unart, statt der Augen immer den Mund offen zu haben und die Dinge zu nehmen, nicht wie sie sind, sondern wie die eigene Verkehrtheit sie sich zurechtzulegen beliebt. In dieser ἀγνωσία kommt die Thorheit des Herzens zum Vorschein; ἄφρονες aber sind die Ungläubigen als solche, vgl. Eph. 5, 17, wo ἀλλὰ συνιόντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου den Gegensatz bildet, Röm. 2, 20. Ut discamus, non alibi quam in Deo sapere, sicut extra ipsum nihil est solidi (Calv.). Vgl. Joh. 16, 3.

V. 16. „Als Freie und nicht als solche, welche zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit haben, sondern als Knechte Gottes.“

Die Ausleger sind über die Verbindung von V. 16 entweder mit dem Vorangehenden (V. 13 ὑποτάγητε Chrys., Oek., Gerh., Beng., de W., Olsh., oder V. 15 Beda, Luth., Calv., Hammond, Hensl., Hott.), oder mit dem Nachfolgenden (V. 17 Lachm., Steig., Huth.) getheilter Ansicht. Die richtige Verbindung wird die mit V. 15 seyn. Denn V. 15 erhält durch V. 16 eine erwünschte Ergänzung, da es sich doch von selbst versteht, daß nicht das κακοποιεῖν, sondern das ἀγαθοποιεῖν Gottes Wille ist. Etwas Anderes wäre es, wenn V. 15 ausdrücklich gesagt wäre, daß der Gehorsam gegen die Obrigkeit vor Gott ein ἀγαθοποιεῖν ist; das aber wird nicht erst ausgesprochen, sondern V. 15 ebenso wie V. 13 vgl. mit V. 12 ohne Weiteres vorausgesetzt. So hat V. 15 ohne die Verbindung mit V. 16 etwas Kahles. Beachtet man ferner, daß der Ap. mit ὡς ἐλεύθεροι, wie schon Calv., Gerh. u. A. bemerkt haben, einem Einwande gegen die Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit entgegentreten will, indem er für das ὑποτάσσεσθαι eben die Freiheit in Anspruch nimmt, welche dem Mißverstand als Grund gegen dasselbe erscheint, so müßte es auffallen, wenn ὡς ἐλεύθεροι τλ. nicht eben das als ἀγαθοποιεῖν bezeichnete ὑποτάσσεσθαι V. 15 näher bestimmen, sondern V. 17 begründen sollte, wo zum Theil Pflichten genannt werden, denen Niemand unter dem Vorwande der Freiheit sich könnte entziehen wollen, und wie unpassend ist

namentlich die Begründung des τὴν ἀδελφ. ἀγαπ. und τὸν θεὸν φοβεῖσθε durch ὡς δοῦλοι θεοῦ! So ist es also gerathener, V. 17 als selbständigen Abschluß des Ganzen zu fassen, welcher den Complex christlicher Pflichten benennt, aus welchem sich das τὸν βασιλέα τιμᾶτε als letztes Glied von selbst ergibt. Endlich spricht für die Verbindung von V. 16 mit V. 15 (denn über V. 15 hinweg auf das ὑποτάγητε V. 13 zurückzugehen, ist, da unter dem ἀγαθοπ. V. 15 zunächst eben der Gehorsam gegen die Obrigkeit verstanden seyn will, unnöthig und unzulässig) die Fassung des Gedankens V. 16 auch im Einzelnen. Denn wie das τῆς κακίας auf das ἀγαθοποιεῖν als seinen Gegensatz zurückweist, so das ὡς δοῦλοι θεοῦ auf das τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ V. 15, das den Christen zum ἀγαθοποιεῖν und somit zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtet. Die grammatische Lösung des ὡς ἐλεύθεροι aus dem Infinitivverbande ist wie 2, 12 zu betrachten.

Ὡς ἐλεύθεροι. Die Freiheit, welche dem Mißverstande zum Vorwande gegen das ὑποτάσσεσθαι dienen muß, ist nicht speciell die Freiheit vom Gesetze, Gal. 5, 13, oder von der Sünde, Röm. 6, 22, sondern die Freiheit, welche dem Christen vermöge seiner Stellung zu Gott (vgl. 2, 9. 10 βασίλειον ἱεράτ. etc.) überhaupt eignet, Freiheit im Gegensatze zu jedweder Knechtschaft, 1 Cor. 7, 22. Aber die Pseudofreien vergessen, indem sie diese Freiheit für sich in Anspruch nehmen, zweierlei, was hier der Ap. hervorhebt: nämlich erstens, daß diese Freiheit negativ eine Befreiung von aller ungöttlichen Macht, somit auch von der selbstischen Ungebundenheit des eigenen Ichs ist, und zweitens, daß sie positiv Gottes Knechtschaft ist, eine Knechtschaft, die allerdings jede andere ausschließt, aber zugleich den freien Gehorsam der Liebe gegen alles dasjenige in sich schließt, worin der Christ seines Herrn Wille und Ordnung zu erkennen hat. „Die Pseudofreiheit ist die Tyrannei des Egoismus; die rechte Freiheit weiß sich in Gott berufen zum Dienst der Liebe, um Gottes willen einem jeden zu geben, was ihm nach Gottes Ordnung gebührt" (Harl.). Vgl. Röm. 13, 7. 8. — Occurrit ap. objectioni praecepto de subjectione oppositae (Gerh.); das zeigt sich, indem er das ὡς ἐλεύθ. erst negativ näher erläutert: und zwar nicht als solche, welche u. s. w. (ὡς zu ἔχοντες gehörig). Und hiemit eben bestimmt er die christliche Freiheit zunächst als Befreiung

von der κακία (vgl. 1, 18. 2, 9 ἐκ τοῦ σκότους τλ.) Τῆς κακίας im Gegensatze zu ἀγαθοποιοῦντας mit Nachdruck hinter ἔχοντες gestellt (vgl. Win. 5. A. S. 635). Wie dem Ap. der Gehorsam gegen die Obrigkeit ein ἀγαθοπ. ist, so der Ungehorsam κακία, ein Thun, in dem sich die noch ungebrochene Gewalt des Bösen in selbstischer Ungebundenheit offenbart, während es sich selbst mit dem edlen Namen der Freiheit schmückt. Ἐπικάλυμμα nur hier = Decke, Deckmantel, Vorwand, vgl. 2 Mos. 26, 14 LXX und zur Sache Gal. 5, 13. 2 Petr. 2, 19. Ἔχειν wie 2, 12. Δοῦλοι θεοῦ vgl. Röm. 6, 22; 1 Cor. 7, 22. Aus dieser Wesensbezeichnung ist sofort klar, wie alle κακία ein Widerspruch gegen die christliche Freiheit, und das ἀγαθοποιεῖν in jeder Beziehung ihr nothwendiger Erweis ist.

V. 17. „Ehret Alle, liebet die Brüder, fürchtet Gott, ehret den König."

Ein vierfaches Verhältniß benennt hier der Verf., in welchem die Leser stehen, und welches sie durch ihr dem Verhältniß entsprechendes Verhalten im Sinne des eben V. 15. 16 Gesagten anzuerkennen und zu ehren haben. Das allgemeinste Verhältniß, in welchem sie zu Anderen als Mitmenschen, Mitbürgern stehen, nennt der Verf. zuerst: πάντας τιμήσατε. Aus dem Folgenden ist klar, daß gemeint ist: Alle ohne Unterschied, auch wenn sie zu euch als Christen kein näheres Verhältniß haben; und dieses πάντας darf man nicht etwa durch ein quibus honos debetur beschränken, sondern πάντας will ganz allgemein genommen seyn: denn wenn ihnen vermöge ihrer bürgerlichen Stellung und persönlichen Tüchtigkeit keine besondere Ehre zukommt, so kommt ihnen doch die Ehre zu, welche Jak. 3, 9 allen Menschen, als nach dem Bilde Gottes geschaffenen, zuspricht. Das τιμᾶν aber besteht in der thatsächlichen, durch das äußerliche und innerliche Verhalten zu ihnen sich aussprechenden Anerkennung des ihnen, jedem nach seinem Maaße, zukommenden Werthes (vgl. oben zu 2, 7 über τιμή und Huth. zu u. St.). Hic honor non consistit tantum in gestibus, sed etiam in cordis affectu, ut Lutherus h. l. recte monet (Gerh.). Diese Allen zu erweisende Ehrerbietung schließt nun weiter die besondere Anerkennung des besonderen Verhältnisses, in welchem der Christ zum Christen steht, das τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε nicht aus, sondern ein.

Wer um Gottes willen bereit ist, jedem die ihm gebührende Ehre zu geben, der ist eo ipso auch bereit, dem Bruder zu geben was ihm als Bruder gebührt, nämlich Liebe. Das ἀγαπᾷν ist hier das dem Verhältniß zum Bruder ebenso entsprechende specifische Verhalten, wie vorher das τιμᾷν. Nicht als ob nicht auch das τιμᾷν die Liebe zu ihrer Wurzel hätte, oder als ob die Liebe zu den Brüdern der gegenseitigen Ehrerbietung überhöbe (vgl. dagegen Mtth. 19, 19. 5, 44 und Röm. 12, 10), sondern es handelt sich hier um die specifische Form, in welcher sich das eine und das andere Mal die Anerkennung des bestehenden Verhältnisses bethätigt. „Ihrem innersten Wesen vollkommen entsprechend kann die Liebe nur zwischen gläubigen Christen stattfinden, weil nur unter ihnen Gemeinschaft des Lebens in Gott ist" Huth.; vgl. 1, 22 f. Das Centrum der beiden vorhergenannten Lebenskreise, von denen der zweite concentrisch innerhalb des ersten liegt, wird mit τὸν θεὸν φοβεῖσθε bezeichnet. Die Gesinnung, welche Alle ehrt und die Brüder liebt, hat die Furcht Gottes zu ihrem Mittelpunkte; und nur im Zusammenhange hiemit wird das πάντας τιμ., τὴν ἀδ. ἀγαπ. recht verstanden und geübt: der Mittelpunkt ist eben Quell und Lebenspunkt des Anderen. Φοβεῖσθαι an sich als specifisches Verhalten gegen Gott neben dem τιμᾷν und ἀγαπᾷν gerechtfertigt, hat hier gegenüber solchen, welche ihr Kindesverhältniß zu Gott als einen Freibrief für selbstische Ungebundenheit betrachten (V. 16), besondere Bedeutung, vgl. 1, 17, wo auch über die Bedeutung dieses φοβεῖσθαι, das von der Liebe nicht ausgetrieben, sondern gefordert und gepflanzt wird, bereits gehandelt ist. Das τὸν θεὸν φοβ. stimmt mit dem vorhergehenden ὡς δοῦλοι θεοῦ; so trägt V. 17 das rechte Licht in sich selbst, und ist auch darum die grammatische Verbindung mit V. 16 nicht zu billigen. Man sieht: der Verf. ist von dem allgemeinen πάντας τιμ. bereits zum Höchsten und Letzten aufgestiegen, neben dem nichts mehr Raum hat. Benennt er nun mit τὸν βασιλέα τιμᾶτε noch ein Viertes, so steigt er von der Spitze wieder abwärts, und nur der specielle Zweck seiner Ermahnung kann es klar machen, warum er es thut, sowie der Ausdruck τιμᾶτε selbst, der mit dem erstgenannten πάντας τιμ. derselbe ist, anzeigt, auf welche Stufe er zurückkehrt. Soll jeder nach dem ihm zukommenden Werthe geehrt werden,

so liegt ja darin auch schon, daß der König auch als König zu ehren ist. Der Verf. hat aber, wie das schon die alten Ausleger (vgl. Calv., Gerh. u. A.) richtig bemerkt haben, das Verhalten des Christen in den vorhergenannten Beziehungen eben deshalb namhaft gemacht, damit „daraus von selbst sich der Schluß ergeben sollte, was dem Könige zieme" (Harl.). Acsi dixisset: quisquis Deum timet, fratres suos amat et totum humanum genus quo decet affectu complectitur, is regibus quoque honorem habebit (Calv.). „Dem christlichen Unterthan entsteht die Pflicht den König zu ehren ganz aus demselben Geiste, in dem der Apostel ihn auffordert, gegen jedermann ehrerbietig zu seyn, die Brüder zu lieben und Gott zu fürchten" (Nitzsch, Syst. §. 208). Und ebenso wahr ist, was Gerh. bemerkt: Nec jus suum cuique reddi nec civilem societatem conservari posse, nisi ordo politicus ... inviolate servetur et magistratui debita obedientia praestetur. Man vgl. mit u. St. Röm. 13, 7. 12, 10, zur ersten Hälfte des V. namentlich Gal. 6, 10, zur andern Sprüche 24, 21: φοβοῦ τὸν θεὸν υἱὲ καὶ βασιλέα. Das τιμᾶτε an letzter Stelle in derselben Bedeutung wie vorher; aber es ist eben die Ehre gemeint, welche ein König als solcher anzusprechen das Recht hat, vgl. V. 13. Ἀδελφότης nur hier und 5, 9 = was irgend Bruder ist und heißt. Der Imp. des Aor., dem dann die Imperatt. des Präs. folgen, um die dauernde Erweisung zu bezeichnen, könnte darauf führen, das πάντας τιμ. mit V. 16 zu verbinden und als Voraussetzung oder Zusammenfassung des Folgenden zu nehmen (etwa wie Röm. 13, 7 ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς τλ.); aber das geht schon nicht wegen des τὸν θεὸν φοβ., und τιμᾶν ist hier ebenso specifische Bezeichnung des Verhaltens gegen Alle, wie ἀγαπᾶν gegenüber den Brüdern. Winer (6. Aufl. S. 281) führt daher unseren Fall als einen solchen an, wo der Unterschied der Tempp. als aufgegeben erscheinen kann, gibt aber zu bedenken, daß es in vielen Fällen auf den Schriftsteller ankomme, ob er die Handlung momentan oder dauernd bezeichnen will.

V. 18—25. Ermahnung der Knechte zur Unterwürfigkeit unter ihre Herren.

Damit nennt der Apostel eine zweite Grundform irdischen Gemeinlebens, hinsichtlich deren die Leser, so fern sie in diesem

Lebensverhältniß stehen, ihren schönen Wandel durch ihr ὑποτάσσεσθαι zu erweisen und die Lästerung ihrer ungläubigen Gegner zu entwaffnen haben. Dazu reiche nicht aus, sich blos den gütigen und billigen Herren willig zu unterwerfen, sondern darin gerade müsse ihre christliche Berufung sich bewähren, daß sie auch das Unrecht mit Ergebung zu tragen wissen nach dem Vorgang dessen, der ihnen das Beispiel ebenso unverdienten als geduldigen Leidens zur Nachfolge hinterlassen und eben durch sein Leiden ihnen die Kraft der Nachfolge in seiner Gerechtigkeit erworben hat. Vgl. mit u. St. die Ermahnungen an die Sklaven Eph. 6, 5—9; Col. 3, 22—25; 1 Tim. 6, 1. 2; Tit. 2, 9. 10. Die Eigenthümlichkeit u. St. liegt in der Hervorhebung der Leiden.

V. 18. „Ihr Knechte, indem ihr in aller Furcht euren Herren unterwürfig seyd, nicht nur den gütigen und billigen, sondern auch den verkehrten."

Das Particip. ὑποτασσόμενοι, das keineswegs für den Imper. steht (vgl. Win. 5. A. S. 399 f., 6. A. S. 314), lehrt, daß das, was hier den Sklaven gesagt wird, weitere Ausführung eines im Vorigen bereits ausgesprochenen Themas seyn will, und zwar eben des Themas, das vorher V. 14—17 in Beziehung auf die Obrigkeit, dann 3, 1—7 in Beziehung auf die Ehe, endlich 3, 8 ff. allgemein und zusammenfassend weiter ausgeführt wird. Alle diese Partieen sind coordinirt und knüpfen an eine gemeinsame Grundlage an. Diese ist wohl nicht in V. 17 zu suchen (wie de Wette, auch Win. vgl. a. a. O. wollen), sondern liegt in dem, was der Verf. als Einleitung dieser Reihe von Ermahnungen V. 11—13 vorausgeschickt hat. Der Verf. hat nicht ein bestimmtes Verbum, sondern die allgemeine Ermahnung zu schönem Wandel gegenüber den Ungläubigen im Sinne, und da er diesen in das ὑποτάσσεσθαι πάσῃ ἀνθρ. κτίσει V. 13 setzt, so wird wie V. 14—17, so auch das Folgende eben Ausführung dieses Gedankens seyn. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß er wie V. 15, so auch V. 19. 20. 23. 3, 1. 2, namentlich aber 3, 13 immer wieder darauf zurückkommt, daß sie nur durch das ihnen vorgezeichnete Verhalten sich als Christen erweisen, Andere für die Wahrheit gewinnen, sich selbst unnöthige Leiden ersparen. Dagegen sehe ich nicht ein, wie sich V. 18 an die V. 17 auf die zur Ehrerbietung gegen den König auslaufende Ermahnung

anschließen, und wie vollends 3, 1. 4, 8 hierin ihren Anknüpfungspunkt haben sollten. Daher auch Beng., Steig., Huth., Harl., Olsh. V. 18 als Explikation von V. 13 fassen. — Den Hauptpunkt, um welchen die Erörterung sich bewegt, benennt das ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς: nicht was Pflicht christlicher Knechte überhaupt sey, soll erörtert werden, sondern welches das rechte Verhalten gegenüber der Unbill sey, die sie von ihren Herren zu erdulden haben. Dies ist der Punkt, wo die falschen Freiheitsgelüste am liebsten hervorbrechen, dies aber auch der Punkt, wo die christliche Denk- und Sinnesweise am schärfsten sich von der menschlich natürlichen scheidet, und sich die Eigenthümlichkeit christlichen Berufes als Stärke im Dulden in ihrer wunderbaren Herrlichkeit offenbart. „Die rohe Kraft des Eigenwillens will das als gut und recht Erkannte durchstreiten; die göttliche Kraft zeugt von der Wahrheit in Wort und That und weiß, ihr selbst wohnt eine verborgene Kraft bei, die von Grund aus umwandelt" (Olsh.). — Οἱ οἰκέται ist als Anrede zu fassen, wie das Vorhergehende und Nachfolgende V. 20. 3, 1 f. 8 f. zeigt. Οἱ οἰκέται sind nach dem gewöhnlichen Gebrauche nichts anderes als die Sklaven; für sie, als die an ihre Herren Gebundenen, hat auch die nachfolgende Ermahnung doppeltes Gewicht. Ἐν παντὶ φόβῳ als Antidoton gegen alles falsche Unabhängigkeitsgelüste, das sich mit der Firma christlicher Freiheit deckt; gerade als δοῦλος θεοῦ, der Gott fürchtet, weiß der christliche Sklave, daß er es in seinem Dienstverhältnisse nicht blos mit Menschen, sondern mit Gott zu thun hat, daß er in dem menschlichen Herrn Gott selbst dient und darum παντὶ φόβῳ unterthan seyn muß, vgl. Eph. 6, 5 und vorher V. 15 und V. 19 διὰ συνειδ. θεοῦ. Φόβος also die auf das Verhältniß zu Gott sich gründende Furcht in ihrem Erweise gegen den irdischen Herrn, vgl. 3, 2. Πᾶς φόβ. = alle Furcht, vgl. zu Jak. 1, 2 πᾶσαν χαράν Win. 6. A. S. 101. Δεσπότης = dominus, Hausherr, Correlat zu οἰκέτης, vgl. 1 Tim. 6, 1; Tit. 2, 9. Ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσι = gütig und billig (vgl. über ἐπιεικ. zu Phil. 4, 5; Tit. 3, 2; 1 Tim. 3, 3); das letztere bestimmt das erstere näher. Beiden steht das σκολιοῖς gegenüber = עִקֵּשׁ, krumm, hier = ungerecht, unbillig, hart, vgl. Phil. 2, 15 und zur Sache V. 19. 20. Saevi et intractabiles, duri ac morosi etc. (Gerh.).

V. 19. „Denn das ist Gnade, so jemand um des Gewissens willen zu Gott Trübsale erträgt, indem er ungerechter Weise leidet.“

Zur Begründung des ὑποτ. τοῖς σκολιοῖς. Unrecht mit Geduld zu leiden ist nicht etwa des Christen unwürdige Schwäche und Feigheit, sondern, wenn es um des Gewissens willen geschieht, eine Kraft und Kunst, die nur die Gnade schenkt, also ein Zeichen der Gnade bei Gott, vgl. zu Phil. 1, 29. „Je mehr du Unrecht leidest, je besser es um dich stehet“ (Luth.). Τοῦτο Vorandeutung des folgenden εἰ τλ. (vgl. Win. 5. A. S. 186, 6. A. S. 145 und über das Genus von τοῦτο das. 5. A. S. 417). Χάρις etwas anderes als Gnade bedeuten zu lassen, was es sonst durchweg in u. Br. bedeutet, glaubt man sich durch V. 20 veranlaßt. Die gleiche Bedeutung an beiden Stellen wird allerdings vermöge des engen Sinnverhältnisses zwischen beiden (vgl. de Wette) zugegeben werden müssen; das Richtige wird aber seyn χάρις an zweiter Stelle nach der ersteren zu erklären, wo das Fehlen des Zusatzes παρὰ ϑεῷ (vgl. Tischd.) nur an die gewöhnliche Bedeutung: Gnade, denken läßt, und die Erklärung = id quod gratum atque acceptum est eine harte Metonymie ist. Und wie viel schöner und tiefer heißt es: dies ist Gnade, als: dies ist wohlgefällig, vgl. zu V. 20. Διὰ συνείδησιν ϑεοῦ ist mit Nachdruck vorangestellt; denn dies ist es, was dem ὑποφέρειν seinen Werth verleiht. Nicht willenlose Schwäche oder resignirte Ohnmacht soll bei dem Christen das ὑποφέρειν seyn — da stände an sittlicher Bedeutung der catonische Trotz höher —, sondern Stärke, in der er schwach, und Schwachheit, in der er stark ist, vgl. 2 Cor. 12, 10; 1 Cor. 4, 10. Συνείδησις von σύνοιδα = conscius mihi sum = Bewußtseyn, in das eigene sittliche Ich reflectirtes Wissen; so hier συνείδ. ϑεοῦ ein Wissen Gottes, welches in seiner Reflexion auf das wissende Ich dieses bindet und in seinem Verhalten bestimmt. Denn was Gottes Wille in dem hier besprochenen Fall sey, kann dem christlichen Sklaven nicht zweifelhaft seyn, vgl. V. 15 f. Θεοῦ ist Genit. des Objekts, ebenso wie etwa 1 Cor. 8, 7 εἰδώλου und ἁμαρτιῶν Hebr. 10, 2. Aus solchen Verbindungen ist auch zu ersehen, daß συνείδησις Bezeichnung des Gewissens nicht nach seinem objektiven Gehalt, sondern nach der „erfahrungsmäßigen Form seiner Erscheinung“ ist, vgl.

Harleß Eth. §§. 8. 9. Ὑποφέρει τις λύπας — ὑποφ. eigentlich fero rem in humeros meos sublatam, nur noch 2 Tim. 3, 11; 1 Cor. 10, 13; gut de Wette: mit dem Nebenbegriffe der ὑποταγή; es ist eine That des Ich, deren Gegensatz die trotzige Auflehnung einerseits und das willenlose Zusammenbrechen unter der Last andererseits ist. Λύπαι, res tristitiam afferentes (Wahl), = Trübsale, vgl. 1, 6. Ueber die Stellung des tonlosen τις Win. 5. A. S. 635. Πάσχων ἀδίκως = „indem er ungerechter Weise zu leiden hat.“ Die schon in dem διὰ συν. Θεοῦ involvirte Voraussetzung, unter der allein von einer χάρις die Rede seyn kann (vgl. das Folgende), und welche bei dem ὑποτάσσεσθαι τοῖς σκολιοῖς V. 18 überall zutreffen wird. Ungenau ist die limitative Fassung des Part. = obschon, da πάσχ. ἀδ. integrirendes Moment des Gedankens ist. Zu dem mit Nachdruck an den Schluß gestellten ἀδίκως bildet dann das Nächstfolgende den Gegensatz.

V. 20. „Denn was für ein Ruhm ist es, wenn ihr euch verfehlend und geschlagen werdend dulden werdet? Aber wenn ihr Gutes thuend und leidend dulden werdet — denn das ist Gnade bei Gott.“

Πάσχων ἀδίκως hat er gesagt: daß nur in diesem Falle das ὑποφέρειν Zeichen der Gnade ist, begründet er nun vom Gegentheile aus. „Denn was wäre es, daß du übel geschlagen würdest und hättest es wohl verdient und wolltest dich des Kreuzes rühmen“ (Luth.). Ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφ. zusammen der Gegensatz zu πάσχων ἀδίκως, ὑπομενεῖτε aber wesentlich derselbe Begriff, wie vorher ὑποφέρει, nur daß in ὑπομένειν das Moment der Spontaneität, des standhaften Aushaltens noch stärker hervortritt (vgl. zu ὑπομονή Jak. 1, 3). Es war daher verfehlt, wenn de Wette hier das dumpfe Aushalten des Verbrechers verstehen wollte, der seiner Strafe nicht entfliehen kann, da die Entgegensetzung nur innerhalb desselben Begriffs möglich ist, und Niemand sich, wie schon Brückn. gegen de Wette bemerkt, solch dumpfes Aushalten zum Ruhme rechnet. Das Verständniß unserer Stelle hängt im Gegentheile von der scharfen Unterscheidung des bloßen πάσχειν und ὑπομένειν ab. Ποῖον γὰρ κλέος, ähnlich wie τί περισσὸν ποιεῖτε Mtth. 5, 47 (de Wette), ist nicht Ruhm bei Gott (Beng.), sondern weist vielmehr auf den Gesichtspunkt dieser Ermahnungen zurück, den V. 12—15 bezeichnet. Κολαφιζ. =

pugnis caesi, poena servorum eaque subita (Beng.), vgl. Mtth. 27, 67; 1 Cor. 4, 11; 2 Cor. 12, 7. Das Futur. ὑπομενεῖτε vom Standpunkt der Ermahnung aus. Ἀλλ' εἰ τλ. der Gegensatz zu dem eben besprochenen Gegensatze von V. 19, und somit durch den Gegensatz bestätigte Wiederholung von V. 19, in welcher das πάσχων ἀδίκως durch ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες wiedergegeben und erläutert wird. Da im Folgenden τοῦτο γὰρ χάρις die Lesart γάρ die schwierigere ist und gleichwohl bedeutende Codd. für sich hat (vgl. Lachm., Tischd.), so ist sie beizubehalten und hinter ὑπομενεῖτε aus dem ποῖον κλέος ein τοῦτο κλέος ἐστίν zu ergänzen. Τοῦτο γὰρ τλ. besagt aber „warum es Ruhm ist in dem Sinne, in welchem die Christen nach Ruhm zu fragen haben" (Harl.): denn dies ist Gnade bei Gott; so kehrt der Verf. zu seiner Thesis V. 19 zurück. Wie sollte dann aber χάρις hier in einem anderen Sinne als V. 19 zu nehmen seyn? So wie dort, muß vielmehr χάρις auch hier = Gnade seyn. Und παρὰ θεῷ steht dem nicht entgegen: denn παρά muß nicht nothwendig das Urtheil bedeuten, sondern steht hier ganz ebenso wie Luc. 2, 52 προέκοψε ... χάριτι πάρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις, wo παρά einfach = bei ist, und χάρις wie hier gleich der σοφία, ἡλικία als persönlicher Besitz gedacht ist. Zur Sache aber vgl. man Phil. 1, 29: ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ ... πάσχειν, was wesentlich derselbe Gedanke ist, nur daß an u. St. χάρις nicht = Gnadengeschenk ist, sondern das factische Gnadenverhältniß bezeichnet, das sich in dem ὑπομένειν erweist; sie erfüllen damit ihren Beruf, wie ihn 2, 9 benennt, erweisen sich damit als die Begnadeten. Dazu stimmt dann das Folgende V. 21 εἰς τοῦτο ἐκλήθητε trefflich. Olsh. wie die meisten Ausleger = Wohlgefallen vor Gott. Steiger wie wir = Gnade, übersetzt aber an u. St. παρὰ θεῷ = judice Deo, was kein passender Gedanke ist.

V. 21. „Denn hiezu seyd ihr berufen, sintemal auch Christus gelitten hat für uns, euch ein Vorbild hinterlassend, daß ihr nachfolget seinen Fußtapfen."

Εἰς τοῦτο nämlich zu dem, was er vorher als χάρις παρὰ θεῷ gepriesen hat: εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε. Ἐκλήθητε, was allen Christen gilt, wird hier den Sklaven insbesondere vorgehalten, an deren leidenvollem Stand vor Allem

sich dies ἐκλήϑ. εἰς τοῦτο bewahrheitet. Die coelestis vocatio, quae vos in statu servili invenit (Beng.), bringt es so mit sich. Proinde in hisce injuriis patienter ferendis ad Deum, non ad homines, a quibus inferuntur, respicere debent (Gerh.). So ehren sie Gott und bewähren sich als die bei Gott in Gnaden stehenden. Berufen aber hiezu sind sie: weil auch Christus, der Mittler des Heils, für sie gelitten hat, ihnen das Vorbild seines ebenso unschuldigen als gelassenen Leidens zur Nachfolge hinterlassend. So ist der Ruf zur Gemeinschaft mit Ihm auch ein Ruf zu gelassenem Dulden unverdienten Leidens, und das um so mehr, weil wie V. 24 ausgeführt wird, gerade sein Leiden dazu gedient hat, sie der Sünde ledig und der Gerechtigkeit theilhaftig zu machen. Auf diesen V. 24 ausgeführten Gedanken deutet ὑπὲρ ἡμῶν u. St. (Denn ἡμῶν entsprechend V. 24, nicht ὑμῶν, scheint, ähnlich wie 1, 12, die ursprüngliche Lesart, vgl. Tischd.). Der Apostel will damit im Voraus den Gesichtspunkt benennen, von dem aus das Vorbild Christi seine dringende Gewalt für die Seinigen erhält. Und diese liegt darin, daß sein Leiden ein Leiden für uns, uns zum Gewinne gewesen ist; vgl. Steig. zu d. St. S. 279, der richtig bemerkt, daß, was Christi Leiden vor dem Anderer auszeichne und uns verbinde seinem Beispiele zu folgen, sey eben dies, daß sein Leiden ein Leiden für uns ist. Es fragt sich nur noch, ob ὑπὲρ ἡμῶν eine von ἔπαϑε zu trennende nachträgliche Bestimmung seyn will, so daß καὶ vor Χριστός nur auf ἔπαϑε geht = weil auch Christus gelitten hat, und zwar für uns, oder ob ὑπὲρ ἡμῶν, trotz des καί, unmittelbar mit ἔπαϑε zu verbinden ist. Das Letztere erscheint als das Richtigere. Denn soll begründet werden, daß der Christ nicht blos zum Leiden überhaupt, sondern zur geduldigen Ertragung des Unrechts berufen sey (vgl. oben zu εἰς τοῦτο), so wird ἔπαϑε nicht durch ein selbständiges ὑπὲρ ἡμῶν von ὑπολιμπάνων zu trennen, sondern enge damit zu verbinden seyn. Die Beziehung des καί aber auf ὑπὲρ ἡμῶν, welche bei der unmittelbaren Verbindung mit ἔπαϑεν Statt findet, hat ihren guten Sinn. Denn so wenig auch der Gewinn, den Christi Leiden uns gebracht hat, eine Gleiche mit dem hat, was wir leidend für ihn thun könnten, darin besteht doch Aehnlichkeit zwischen uns und ihm, daß wie er für uns, uns zu Liebe und zu unserem Heile,

gelitten hat, wir auch durch seine Gnade tüchtig werden können, für ihn, ihm zu Liebe und zu seiner Ehre und Verherrlichung in der Welt, zu leiden (Phil. 1, 29). Zu dieser Tüchtigkeit, als dem Kennzeichen der Gnade bei Gott, hat der Ap. vorher ermahnt: sollte es unpassend seyn, daß er nun daran erinnert, daß was uns zugemuthet wird, Christus ja auch für uns gethan habe, oder vielmehr daß es uns eben darum zugemuthet wird, weil Christus für uns und zu so überschwenglichem Gewinne (V. 24) gelitten hat. Andere (Steig., Huth.) wollen in ὑπὲρ ὑμῶν das Merkmal der Unschuld finden und beziehen darauf das καί; aber das liegt nur sekundär darin und wird erst V. 22 hervorgehoben.

Ὑμῖν ὑπολ. τλ. wie bemerkt, enge mit ἔπαθε zu verbinden. In abitu ad patrem, bemerkt Beng. zum Ausdrucke ὑπολ. Er selbst ist durch das Leiden des Todes hindurch zur Herrlichkeit gegangen, zurück aber läßt er sein Vorbild, das die zu seiner Gemeinschaft Berufenen lehrt, auf welchem Wege sie ihm nachfolgen sollen. Ὑπογραμμός nur hier (vgl. 2 Makk. 2, 29), eigentlich eine Vorlage zum Nachschreiben, hier Vorbild, Beispiel, ähnlich wie ὑπόδειγμα Jak. 5, 10 u. a. Ἵνα ἐπακολουθήσητε in der Absicht, daß ihr nachfolget — als Bestätigung des ἐκλήθητε. Das bestimmtere Bild des Führers, dessen Fußtapfen die Nachfolgenden leiten, ist hier in das allgemeinere des Vorbilds zur Nachahmung eingetragen. Welche Fülle der Mahnung und des Trostes liegt aber für den Christen darin, auf dem dunkeln Wege seines Leidens die Fußtapfen seines Heilsmittlers leuchten zu sehen, der ihm als Durchbrecher vorangegangen ist, und so zur Herrlichkeit eingegangen die Seinen zur Nachfolge ruft. Ἴχνη vestigia innocentiae et patientiae; idem verbum Rom. 4, 12 (Beng). Ueber das Vorbildliche im Leben des Herrn überhaupt vgl. man Steig. S. 280—283.

Worin das Vorbildliche seines Leidens besteht, wird nun V. 22. 23 gesagt, nämlich einerseits in der Unschuld und andererseits in der widerstandslosen Gelassenheit desselben — entsprechend dem εἰς τοῦτο ἐκλήθητε V. 21.

V. 22. „Welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Trug in seinem Munde erfunden.“

sich dies ἐκλγδ. εἰς τοῦτο bewahrheitet.
quae vos in statu servili invenit (Beng
Proinde in hisce injuriis patienter fer
ad homines, a quibus inferuntur, re
So ehren sie Gott und bewähren sich
stehenden. Berufen aber hiezu sind
Mittler des Heils, für sie gelitten,
ebenso unschuldigen als gelassene
lassend. So ist der Ruf zur
Ruf zu gelassenem Dulden
so mehr, weil wie V. 24
dazu gedient hat, sie der
haftig zu machen.
deutet ὑπὲρ ἡμῶν u.
ὑμῶν, scheint, ähnl
Tischd.). Der
benennen, von d nicht wieder lästerte,
walt für die es anheimstellte, der da recht rich
Leiden ein 53, 7, wo das lammähnliche Dulden
Steig. zu eben wird, und führt den Gedanken des
Leiden στόμα αὐτοῦ jener St. weiter aus. Die Ausführung
spiele tisch, von dem λοιδορούμενος zum πάσχων, von dem οὐκ
uns zum οὐκ ἠπείλει fortschreitend. Das Naheliegende der
zu dung auf die Knechte fällt in die Augen. Ea lineamenta
exprimens, quae servis praecipue apta sunt (Beng).
Vgl. damit in Ansehung der Leser überhaupt 3, 9.

Παρεδίδου δέ — δέ nicht ἀλλά = vielmehr, dagegen; benennt im Gegenhalte zu dem Vorigen das παρεδ. als ein Hinzukommendes. Παρεδίδου wird von den Auslegern (so auch de Wette, Win. 5. A. S. 662, 6. A. S. 521) reflexiv gefaßt: er übergab sich dem recht Richtenden. Steig., Huth. ziehen die Luther'sche Ueb. = er stellte es aber dem heim ɪc. vor. Und allerdings gegenüber dem οὐκ ἀντελοιδ — οὐκ ἠπείλει erwartet man eine positive Bestimmung dessen, was er in Ansehung seiner Feinde gethan hat, und die Bezeichnung Gottes als des δικαίως κρίνων will nur dann zu dem Objekte ἑαυτόν recht passen, wenn man dieses ohne Weiteres für gleichbedeutend nimmt mit = seine Sache. Das Objekt von παρεδ. ergänzt sich bei unserer Fassung

ıicht mit Lästerung und Drohung antwor-
ıδορεῖσθαι, πάσχειν stellte er Gott anheim,
ı. Es ist dies auch einfacher, als κρίσιν
ızen. Τῷ δικαίως κρίνοντι, ebenso wie ὁ
ων 1, 17, geradezu Bezeichnung Gottes,
ıt der Ausfluß seines Wesens ist. Solchen
'ſen, ist des Verfolgten Trost, aber auch
ı von allen Gedanken der eigenen Rache,
ıde anheimstellen soll. Justitia Dei
apud afflictos (Beng). Nostrum
re: Deus interea partes suas
judicem ostendat. (Calv.)
einde wir das Gericht Gott
r seine Feinde Luc. 23, 34.
ıbi ad expetendam vindictam
ıfficium Deo concedunt, sed quodam-
ıunt suum carnificem.

Welcher unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat
uf daß wir den Sünden abgestorben der Gerech-
rch welches Wunden ihr geheilet wurdet."
Zug an dem Leidensbilde des Heilsmittlers, der
ldliche Bedeutung seines Leidens hinausreichend,
r Nachfolge verpflichtende und sie ermöglichende
idens ausspricht und so das an die Spitze V. 21
μῶν weiter ausführt. Dreierlei wird in diesem
gehoben, und zwar 1) daß unsere Sünden es
ntwillen er gelitten hat, 2) zu welchem schmähli-
n er selbst sich diese unsere Sünden, um sie von
an seinem Leibe hat gereichen lassen, und 3) wie
iebei die Wandlung unseres bisherigen sündigen
in Leben der Gerechtigkeit sey. Fructum mortis
ntissimum praedicat. (Calv.) Haben sie abe
von seinem Leiden, wie dürften sie sich der Nac
– Die Darstellung läßt auch hier, wiewohl durc
ber die Weissagung hinausgehenden Bestimmth
üllung gehalten, die Beziehung auf Jes. 53, ı
–6. 10—12 nicht verkennen. Als jener Kn
l hier Christus dargestellt werden, welcher

Anführung aus Jes. 53, 9, nach der LXX Cod. Alex., nur daß dort ἀνομίαν für ἁμαρτίαν sich findet; Cod. Rom.: οὐδέ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ. Die Anführung kennzeichnet ihn als den dort in seinem Leiden geschilderten Knecht Gottes. Die Aeußerung seiner inneren Reinheit in der Unschuld seines Thuns und Redens wird hervorgehoben, um daran das Unverdiente der über ihn verhängten Leiden erkennen zu lassen. Dieser Gedanke tritt namentlich in der Uebersetzung εὑρέϑη heraus: non deprehendebatur fraudulenta locutus (vgl. Wink. 5. A. S. 701, 6. A. S. 543), so daß man mit Recht ihn hätte strafen können. Die zweite Hälfte will nicht bloß seine Wahrhaftigkeit, sondern die objektive Wahrheit seiner Worte bezeichnen, vgl. Joh. 8, 46. Wer dürfte im Vergleich mit ihm sein Leiden ein unverdientes nennen, und doch — wie ohne allen Widerstand duldet er! Dies die andere Seite an dem Vorbilde seines Leidens, die im folgenden V. geschildert wird.

V. 23. „Welcher gelästert nicht wieder lästerte, leidend nicht drohte, vielmehr dem es anheimstellte, der da recht richtet".

Erinnert an Jes. 53, 7, wo das lammähnliche Dulden des Knechtes beschrieben wird, und führt den Gedanken des οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ jener St. weiter aus. Die Ausführung ist klimaktisch, von dem λοιδορούμενος zum πάσχων, von dem οὐκ ἀντελ. zum οὐκ ἠπείλει fortschreitend. Das Naheliegende der Anwendung auf die Knechte fällt in die Augen. Ea lineamenta exprimens, quae servis praecipue apta sunt (Beng). Vgl. damit in Ansehung der Leser überhaupt 3, 9.

Παρεδίδου δέ — δέ nicht ἀλλά = vielmehr, dagegen; benennt im Gegenhalte zu dem Vorigen das παρεδ. als ein Hinzukommendes. Παρεδίδου wird von den Auslegern (so auch de Wette, Win. 5. A. S. 662, 6. A. S. 521) reflexiv gefaßt: er übergab sich dem recht Richtenden. Steig., Huth. ziehen die Luther'sche Ueb. = er stellte es aber dem heim ꝛc. vor. Und allerdings gegenüber dem οὐκ ἀντελοιδ — οὐκ ἠπείλει erwartet man eine positive Bestimmung dessen, was er in Ansehung seiner Feinde gethan hat, und die Bezeichnung Gottes als des δικαίως κρίνων will nur dann zu dem Objekte ἑαυτόν recht passen, wenn man dieses ohne Weiteres für gleichbedeutend nimmt mit = seine Sache. Das Objekt von παρεδ. ergänzt sich bei unserer Fassung

von selbst: worauf er nicht mit Lästerung und Drohung antworten wollte, also sein λοιδορεῖσθαι, πάσχειν stellte er Gott anheim, um darüber zu richten. Es ist dies auch einfacher, als κρίσιν aus κρίνοντι zu ergänzen. Τῷ δικαίως κρίνοντι, ebenso wie ὁ ἀπροσωπολήπτως κρίνων 1, 17, geradezu Bezeichnung Gottes, dessen gerechtes Gericht der Ausfluß seines Wesens ist. Solchen Richter über sich zu wissen, ist des Verfolgten Trost, aber auch der Grund, warum er, frei von allen Gedanken der eigenen Rache, Ihm das Unrecht seiner Feinde anheimstellen soll. Justitia Dei fundamentum tranquillitatis apud afflictos (Beng). Nostrum est aequo animo mala tolerare: Deus interea partes suas non negliget, quin se justum judicem ostendat. (Calv.) Mit welcher Gesinnung gegen die Feinde wir das Gericht Gott überlassen sollen, lehrt Christi Gebet für seine Feinde Luc. 23, 34. Denn, sagt Calv. treffend, qui sibi ad expetendam vindictam indulgent, non judicis officium Deo concedunt, sed quodammodo facere volunt suum carnificem.

V. 24. „Welcher unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat auf das Holz, auf daß wir den Sünden abgestorben der Gerechtigkeit leben; durch welches Wunden ihr geheilet wurdet."

Der dritte Zug an dem Leidensbilde des Heilsmittlers, der über die vorbildliche Bedeutung seines Leidens hinausreichend, vielmehr die zur Nachfolge verpflichtende und sie ermöglichende Kraft seines Leidens ausspricht und so das an die Spitze V. 21 gestellte ὑπὲρ ἡμῶν weiter ausführt. Dreierlei wird in diesem Betracht hervorgehoben, und zwar 1) daß unsere Sünden es waren, um derentwillen er gelitten hat, 2) zu welchem schmählichen Todesleiden er selbst sich diese unsere Sünden, um sie von uns zu nehmen, an seinem Leibe hat gereichen lassen, und 3) wie seine Absicht hiebei die Wandlung unseres bisherigen sündigen Verhaltens in ein Leben der Gerechtigkeit sey. Fructum mortis longe excellentissimum praedicat. (Calv.) Haben sie aber solchen Gewinn von seinem Leiden, wie dürften sie sich der Nachfolge weigern!— Die Darstellung läßt auch hier, wiewohl durchweg in einer über die Weissagung hinausgehenden Bestimmtheit der neutest. Erfüllung gehalten, die Beziehung auf Jes. 53, namentlich V. 4—6. 10—12 nicht verkennen. Als jener Knecht Gottes also soll hier Christus dargestellt werden, welcher das

Heil nicht bloß unter Leiden verkündigt, sondern als der, welcher durch sein Berufsleiden das Heil selbst vermittelt und herbeigeführt hat. In welcher Weise der Erfüllung, wird uns die Betrachtung des Einzelnen lehren.

Ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν — derselbe Gegensatz von ἡμῶν und αὐτός, wie bei Jes. V. 4, 11 LXX καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει u. V. 12., vgl. Win. 5. A. S. 173. 6. A. S. 134. Sinn: Er, den unsere Sünden nicht angingen, hat sich freiwillig mit ihnen zu schaffen gemacht. Die Art aber, wie er mit ihnen zu schaffen hatte, und der Erfolg davon wird durch ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον ausgesprochen. Der Ausdruck ἀνήνεγκε erinnert an das נָשָׂא, סָבַל der jesajanischen Stelle oder involvirt es vielmehr: denn nur was als Last auf ihm lag, konnte er ἀνενεγκεῖν ἐπὶ τὸ ξύλον. Αναφέρειν aber in Verbindung mit ἐπὶ τὸ ξύλον kann nichts anderes bedeuten als: hinauftragen, mit sich hinaufnehmen auf das Holz; und zwar ist es auch mir (vgl. Hofm. Schriftb. II. S. 327 — so schon Luth., Gerh., Steig., Olsh. u. v. A.) nicht zweifelhaft, daß τὸ ξύλον hier als der Altar bezeichnet seyn will, auf den er unsere Sünde mit sich hinauf genommen hat. Man darf nur etwa Jak. 2, 21 Ἀβραὰμ ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον vergleichen, um dieser Beziehung des Ausdrucks gewiß zu werden. Das Hinauftragen aber der Sünden an das Kreuz involvirt von selbst, daß sie dadurch von uns hinweggenommen sind. „Es ist dasselbe ἀναφέρειν, wie Hebr. 9, 28; nur daß im vorliegenden Falle das ἀνά nicht sowohl nach der Seite des Woher, als nach der Seite des Wohin gemeint ist. Indem Jesu Leib auf das Holz des schmählichen Todes kam, hat er unsere Sünden mit sich dahinauf und so von uns hinweggenommen". So Hofm. (a. a. O. S. 328.), dem wir auch vollkommen beipflichten, wenn er denen gegenüber, welche hier die Anwendung des Opferausdruckes ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσ. um deswillen läugnen (so zuletzt de W., Brückn., zum Theil auch Huth., der die Opferidee auf den Ausdruck ἀνήν. τὰς ἁμ. restringirt), „weil weder die jesajanische Stelle, auf welche sich der ganze Zusammenhang bezieht, auf die Vorstellung eines Opfers führe, noch der Ausdruck τὸ ξύλον an einen Altar erinnere", bemerkt, daß das Thun des Knechtes Gottes„ wie ein priesterliches vor-

gestellt werde", und „daß natürlicher Weise, da auch die Schwere des Leidens Jesu ausgesagt seyn wollte, die auszeichnende Schmach desselben in die priesterliche Bezeichnung eingetragen werden mußte." Denn ἐπὶ τὸ ξύλον heißt es hier, um mit Beziehung auf Deut. 21, 23 vgl. Gal. 3, 13 daran zu erinnern, daß er den schmählichen Tod eines gottverfluchten Verbrechers gestorben ist und eben durch diesen schmachvollen Tod unsere Sünden von uns genommen hat, so daß sie nun nicht mehr scheidend zwischen uns und Gott stehen. Ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ aber besagt, daß sein Leib es war, an welchem er unsere Sünden ans Kreuz hinaufgetragen hat, vgl. Col. 1, 22. Eph. 2, 16. Sein Leib nämlich ist es, der ihn leidensfähig und damit fähig macht, τὰς ἁμ. ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ ξύλον. Aber nicht dies blos will der Ausdruck besagen, sondern die zur Nachfolge verpflichtende Größe der Liebe zu bedenken geben, welche den eigenen Leib zu einer Opferleistung für unsere Sünden in so schmachvollen Tod dahingegeben hat.

In der Weise der Erfüllung also ist unserer Stelle zufolge Christus der Knecht Gottes, daß er um unsere Sünden, an denen er nicht Theil hatte, von uns zu nehmen, den schmachvollen Tod eines Verbrechers am Kreuze sich hat anthun lassen. Er ist damit dargestellt als unser Priester, der durch seine priesterliche Leistung die Sünden wegnimmt, auf daß sie unserem Verhältniß zu Gott nicht mehr entgegenstehen, und als unser Sündopfer, durch dessen Darbringung diese Hinwegnahme der Sünde erreicht ist. Wie durch diese priesterliche Selbstopferung Christi am Kreuze die Hinwegnahme unserer Sünden bewirkt sey, darüber besagen allerdings auch hier die Worte selbst nichts; aber schon in der Beziehung derselben auf das vorbildliche Priesterthum des A. B. und sein Sündopfer ist enthalten, daß Christi Selbstdarbringung im Tode als eine sühnhafte Zahlung für die Sünden betrachtet seyn will, ohne deren Leistung sich die Gnade Gottes dem Sünder nicht zuwenden könnte. Mag es daher auch unrichtig seyn, sich das ἀνενέγκαι τὰς ἁμ. in der Weise zu deuten, daß Christus die Strafe unserer Sünde an seinem Leibe auf dem Holze gebüßt habe, dies wird immer bleiben, daß er als gutmachende Leistung für unsere Sünden den Tod eines Verbrechers am Kreuze gestorben ist, und diese Leistung die Bedingung der Sündenvergebung ist. So nimmt er unsere Sünde mit sich

hinauf an das Holz und macht ihr, sofern sie uns von Gott scheidet, in seinem Tode ein Ende im Gehorsam gegen den Liebesrathschluß des Vaters über die Welt, der zu seiner Verwirklichung solche sühnhafte Leistung für die Sünden der Welt erfordert.

Ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν. Ist mit ἀνήνεγκε κτλ. die Herstellung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit bezeichnet, dem die Sünde nicht mehr hindernd im Wege steht, so benennt dagegen ἵνα κτλ. als die mit dem ἀνήνεγκε beabsichtigte, nicht aber sofort gewonnene Frucht der Selbstopferung Christi, ein neues sittliches Verhalten der Menschen zu Gott, das nur in so weit an den Einzelnen sich verwirklicht, als sie jene objektive That im Glauben sich aneignen und an sich zur That werden lassen. Denn nur im Glauben sterben sie den Sünden ab und fangen an der Gerechtigkeit zu leben; und darin eben erweist sich der Glaube als Gemeinschaft mit Christo, dem gestorbenen und auferstandenen Mittler des neuen Verhältnisses, daß, wer glaubt, nun auch für sein persönliches Verhalten in Christi Tod seine Sünden abgethan und die wahre Gerechtigkeit hergestellt seyn läßt, vgl. hiemit die paul. Stelle Röm. 6, 2 ff. Wie dies nach der objektiven Seite die beabsichtigte Frucht des Todes des Heilsmittlers ist, so ist es nach der subjektiven Seite der nothwendige Erweis des Glaubens. Ταῖς ἁμαρτίαις (vgl. Tischd.), nicht τῇ ἁμαρτίᾳ, dem τὰς ἁμ. ἡμῶν vorher entsprechend: den Sünden, in welchen wir bisher lebten, wie Eph. 2, 2. 5. Ἀπογενόμενοι — nämlich im Glauben; der Aorist als Voraussetzung für das ζήσωμεν. Der Ausdruck nur hier, eigentl. fern seyn, sich entfernen, abscheiden, sterben, ähnlich wie ἀποθνήσκειν Röm. 6, 2, und wie dieses mit dem Dativ verbunden (worüber Win. 5. A. S. 506, 6. A. S. 380 zu vgl.) — Τῇ δικαιοσύνῃ — ihre Sünden haben aufgehört für sie eine Macht zu seyn, weil sie für sie gestorben sind: an deren Stelle ist die durch Christi Tod für sie gewonnene δικαιοσύνη als eine Macht getreten, welcher sie nun leben, vgl. Röm. 6, 18. Ἡ δικαιοσύνη ist die in dem neuen Gnadenverhältnisse von Gott erwiesene, durch Christum für die Menschen hergestellte, von den Menschen im Glauben zu bethätigende Gerechtigkeit. Das Leben, das aus Christi Tod quellend, im Glauben aus dem ἀπογ. ταῖς

ἁμαρτιαῖς hervorbricht, ist eo ipso ein ζῆν τῇ δικ. und ebendamit ewiges Leben. Das ἀπογεν. ist seine währende Voraussetzung. Ist nun dies die Absicht des Todes Christi gewesen, wie wenig steht das ἁμαρτάνοντας statt des ἀγαθοποιοῦντας ὑπομένειν V. 20 dem Christen an, indem es beweist, daß Christi Erlösungstod an ihm seine Wirkung noch nicht gethan hat. Diese Voraussetzung aber macht der Ap. bei den hier Angeredeten als Gläubigen nicht: sie haben den rechten Gewinn von Christi Tod, sind durch seine Striemen geheilt, so dürfen sie sich aber auch seiner Nachfolge nicht weigern. Οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε vgl. Jes. 53, 5. LXX μώλ. αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. Paradoxon apostolicum: vibice sanati estis. Est autem μώλωψ, vibex, frequens in corpore servili Sir. 12, 12. (Beng.) Αὐτοῦ fehlt in A B C J h u. v. a., und Lachm. hat es deshalb getilgt, Tischd. aber in der späteren Ausg. es wieder aufgenommen; ebenso Steig., de W., der mit Grund bemerkt, daß bei dem Vorkommen unläugbarer willkürlicher Besserungen in jenen Codd. (V. 11. 19) und bei der Wahrscheinlichkeit, daß der Verf. das αὐτοῦ theils aus Erinnerung an Jes. 53, 5, theils des Nachdrucks wegen geschrieben habe, die Lesart αὐτοῦ vorzuziehen sey. Die Weglassung ist jedenfalls leichter zu erklären als die Hinzufügung (gegen Huth.).

V. 25. „Denn ihr waret in der Irre wie Schafe; aber ihr seyd nun bekehret zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen."

Und darum kann er von ihnen sagen: ἰάθητε. Als πλανώμενοι waren sie krank; mit ihrer Herzuwendung sind sie heil geworden. Die erste Hälfte ist aus Jes. 53, 6 LXX πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν. Dem Urtext bleibt die Lesart πλανώμενοι (A. B. 5. 40 u. Uebb. vgl. Tischd.) näher. Schon das Bild der πρόβατα (der irrenden, vgl. Mtth. 9, 36. 18, 12 f.) deutet auf die ursprüngliche Gottzugehörigkeit und stellt das πλανᾶσθαι als Gottentfremdung in Folge der Sünde dar. So nennt auch Christus, der gute Hirte, die Schafe, für die er sein Leben lassen wird, sein eigen Joh. 10, 12. אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ fügt Jes. erklärend zu תָּעִינוּ hinzu: denn seinen Weg gehen heißt eben in der Irre gehen. Ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν Joh. 12, 25. Aber dies ist nun anders geworden: aus der Wüste der Sünde und des Todes der ψυχαί, in welcher

sie gottentfremdet irrten, sind sie zurückgebracht worden zu dem Hirten und Bischof ihrer Seelen, dem sie verloren waren, ohne daß er sein Eigenthumsrecht an sie aufgegeben hätte, bei dem sie nun daheim sich wissen, und bei dem sie Heilung und Pflege für immer gefunden haben. Ἐπεστράφητε hat Luth. mit Recht passiv genommen (gegen de W., Huth.): es soll gesagt werden: was ihnen zu Theil geworden ist, dem ἰάθητε entsprechend. Νῦν — nämlich durch die Predigt des Evangeliums, die als Stimme des guten Hirten aus der Heimath zu ihnen drang und sie aus der Wüste zurückrief. Die zwiefache Bezeichnung ὁ ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος ist emphatische Hervorhebung des ihnen Gewordenen. Ὁ ποιμήν hier κατ' ἐξοχήν, vgl. 5, 4 ὁ ἀρχιποιμήν und damit die Weissagung Jes. 40, 11. Ezech. 34, 23. 37, 24. So auch ἐπίσκοπος, als Uebertragung des kirchlichen Amtsnamens auf Den, der seiner Heerde sich selbst angenommen hat (Ezech. 34, 11) und annimmt, und dessen bloße Diener und Werkzeuge die menschlichen Hirten (Eph. 4, 11) und Bischöfe sind. Ψυχή hier wieder als Subjekt des erfahrenen Heils, vgl. zu 1, 9. 22. 2, 11. Auf Heidenchristen ist hier angewandt was bei Jesajas zunächst vom Volke Israel gilt; mit welchem Rechte, darüber vgl. man etwa Eph. 2, 1—3. Der Abschluß dieses Abschnitts erinnert an den obigen 1, 12. 1, 25. 2, 10: es ist wieder ein Zeugniß, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν, εἰς ἣν ἑστήκατε 5, 12.

3, 1—7 Ermahnungen in Beziehung auf die eheliche Gemeinschaft.

Es ist dies die dritte Grundform irdischer Lebensgemeinschaft, hinsichtlich deren der Ap. seine Leser zu einem gottgefälligen Verhalten der Welt gegenüber auffordert, vor Allem die Weiber V. 1—6, dann in Kürze auch die Männer V. 7. Und auch hier wieder ist es das ὑποτάσσεσθαι der Weiber V. 1. 5. 6, dem auf Seite der Männer das ἀπονέμειν τιμήν τλ. V. 7 entspricht, was als das Specifische des rechten Verhaltens hervorgehoben wird. Unter einer ähnlichen Voraussetzung (V. 1), wie V. 18 ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς hinsichtlich der Sklaven, bespricht der Ap. das eheliche Verhältniß; doch ist diese Voraussetzung nicht als einzige Veranlassung dieser Erörterung zu betrachten; es handelt sich auch hier um das rechte gottgefällige Verhalten gegenüber der Welt, wie καὶ εἰ V. 1 als Anführung eines

besonderen Falles und V. 7 lehrt. Die participiale Anknüpfung wie bei 2, 18 (vgl. z. d. St.) Mit u. St. im Allgemeinen sind Eph. 5, 21 ff. Col. 3, 18 f. zu vgl.

V. 1. 2. „Desgleichen ihr Weiber, indem ihr euren Männern unterthan seyd, damit, auch wenn welche dem Worte nicht gehorsamen, dieselben durch den Wandel der Weiber ohne Wort gewonnen werden, wenn sie euren reinen Wandel in Furcht schauen."

Ὁμοίως, wie die Knechte in ihrem, so ihr in eurem Verhältniß; geht zunächst auf den zum Particip. ὑποτασσ. zu ergänzenden Begriff, drückt also, wie Steig. richtig sagt, die Coordination des weiblichen Gehorsams mit dem vorhergenannten als gemeinsamen Ausflusses aus der allgemeinen Regel 2, 13 aus. Αἱ γυναῖκες, von Eheweibern zu verstehen, ist Anrede, wie V. 2 lehrt, ebenso wie οἱ οἰκέται 1, 18 (vgl. z. d. St.), οἱ ἄνδρες V. 7, οἱ πάντες V. 8. Der Mangel des Artik. in codd. A. B. (Lachm.) würde den Nominativ fordern, ist aber eben wegen dieser Analogieen suspekt. Die Wiederholung von γυναικῶν statt ὑμῶν im Folgenden hat in der Allgemeinheit des Gedankens (de W.) ihren Grund und spricht darum nicht gegen die Auffassung als Anrede. Ὑποτασσ. vgl. hinsichtlich der Verbindung zu 1, 18, zur Sache Eph. 5, 22. 24 (ὅτι ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικός) Col. 3, 18 und oben zu 2, 13. Τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν = euren Männern; ἴδιος ohne Nachdruck vgl. Win. 5. A. S. 177 f. 6. A. S. 139. Ἵνα καὶ εἴ τινες τλ. = damit, auch wenn, selbst wenn ꝛc. (Win. 5. A. S. 522. 6. A. S. 394) setzt einen Fall, der nicht gewärtigt, auf dessen mögliches Vorkommen aber reflectirt wird; verschieden von εἰ καὶ = wenn auch, obschon. Wie der Verf. den Knechten das ὑποτάσσ. als Pflicht ihres christlichen Berufes überhaupt einschärft und dann das τοῖς σκολιοῖς als besonderen Fall weiter bespricht, so auch hier in Ansehung der Weiber. Das Zeugniß ihres Wandels, das überhaupt für das Evangelium gewinnen soll, hat in diesem Falle eine besondere Aufgabe. Vorausgesetzt ist, was Paul. 1 Cor. 7, 12—14 ausdrücklich lehrt, daß das gläubige Weib sich vom ungläubigen Manne nicht trennen soll. Die τινες sind in der Rückbeziehung auf das Vorangehende Ehemänner. Ἀπειθοῦσι τῷ λόγῳ vgl. zu 2, 8; ὁ λόγος ist auch hier ohne Frage das Wort der Heilsbotschaft, das zunächst als Wort, das Glaubensgehorsam fordert,

an sie gekommen ist, die Predigt des Evangeliums. Versperren sie dem Worte als solchem den Zugang, so bleibt noch ein Weg, auf dem sie mögen gewonnen werden, nämlich ἡ τῶν γυναικῶν ἀναστροφὴ ἄνευ λόγου; und diesen eröffnet ihr ihnen, sagt der Ap., durch euer ὑποτάσσεσθαι, welches ihm eben das Hauptstück dieser ἀναστροφή ist (vgl. zu 2, 12 f.). Dieser Wandel als Ausfluß des Glaubens hat seinen Quell allerdings auch am Worte (Röm. 10, 17 vgl. oben 1, 23. 2, 2); aber das Wort kommt hier nicht als Wort, sondern als Zeugniß der That und des Lebens an den Ungläubigen. Ἄνευ λόγου aber ist, als die negative Näherbestimmung von διὰ τῆς τ. γ. ἀναστρ., wie dieses in Beziehung auf die γυναῖκες, also als Antanaclasis zu dem vorhergegangenen τοῦ λόγου zu fassen. So Beng.: Priore loco denotat evangelium, deinde loquela. Ipsa conversatio vim doctrinae spirat. Olsh., de W., Huth. u. A. Die andere Auslegung: ohne das Wort, in demselben Sinne wie vorher, hat den Mangel des Artik., der in diesem Falle nicht fehlen könnte, und auch das gegen sich, daß, wenn auch die Männer zunächst durch den Wandel ihrer Weiber gewonnen werden, es doch nicht ohne die Wirkung des schon von ihnen vernommenen und nun auch weiter zu vernehmenden Wortes geschieht. Mit dem Verbote des öffentlichen Lehrens 1 Tim. 2, 12 (vgl. z. d. St.) 1 Cor. 14, 34 f. hat unsere Stelle nichts zu schaffen; es ist ja hier nur von dem Weibe in seinem ehelichen Verhältniß die Rede, und daß Lehren überhaupt dem Weibe nicht untersagt sey, zeigt das Beispiel der Priscilla Apg. 18, 26; aber das liegt in unserer Stelle, daß für das Weib gegenüber dem Manne die ἀναστροφή immer der sicherere, ihrem ὑποτάσσεσθαι zunächst entsprechende Weg bleibt, auf den Mann einzuwirken. — Zu κερδηθήσονται vgl. in Ansehung des Begriffs 1 Cor. 9, 19—22. Ein Gewinn sind sie für die Liebe, die das Verlorene sucht; an sich betrachtet ist der Gewinn vielmehr auf Seite der Gewonnenen, Phil. 3, 8. Ueber den Conjunctiv, den nur Minuskeln bieten, vgl. Win. 5. A. S. 86. 6. A. S. 70; über den Gebrauch des Indic. das. 5. A. S. 335. 6. A. S. 258 f. Wie hoch auch das klassische Heidenthum den Werth des ὑποτάσσεσθαι am Weibe zu schätzen wußte, dafür vgl. man die bei Steig. S. 300. 302 a. Stellen.

V. 2. Ἐποπτεύσαντες, wie 2, 12, eigtl. = nachdem, weil;

dient dem vorangehenden διὰ — λόγου zur Erklärung. Ἐν φόβῳ ist nicht mit ἁγνήν zu verbinden (Huth), sondern gehört zu ἀναστροφήν, oder richtiger zum componirten Begriff ἁγνὴν ἀναστροφήν; eben als ein Wandel in Furcht ist es ein reiner, heiliger Wandel; so bleibt der Verf. bei dem Hauptbegriffe ὑποτάσσεσθαι. Denn der φόβος ist eben hier, wie Eph. 5, 33 (ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα), der in der gottgewollten und darum um Gottes willen geleisteten Unterordnung unter den Mann sich erweisende. Ἁγνός in demselben umfassenden Sinne der inneren Reinheit und Lauterkeit, wie etwa Jak. 3, 17 (vgl. z. d. St.).

V. 3. 4. „Deren Schmuck nicht der äußere des Haarflechtens und Goldumhängens oder Kleideranlegens seyn soll, sondern der verborgene Mensch des Herzens in dem unvergänglichen Wesen des sanften und stillen Geistes, welcher vor Gott köstlich ist."

Die Worte bezeichnen nun diesen heiligen Wandel in Furcht näher nach dem inneren Habitus, dessen Erweisung er ist, und der eben darum an den Angeredeten sich finden soll. „Im Gegensatze zu der Weise, in welcher weltlich gesinnte Frauen die Männer zu fesseln gedenken, hebt der Ap. das hervor, wodurch ein christliches Weib hoffen kann, auch den widerstrebenden Mann zu gewinnen" (Harl.). Ὧν ἔστω sc. ὁ κόσμος, das aus dem Prädikat sich von selbst ergänzt. So schon Luth., Gerh. u. v. A., zuletzt de W., der sich mit Grund auf die Parallelstelle 1 Tim. 2, 9 und auf V. 5 beruft, wo der Begriff des Schmuckes die Gedankenreihe fortführe, und die andere Auffassung = deren Sache sey (so zuletzt Huth, nach dem Vorgange Beng., Steig. u. A.), zu matt und abstract findet. Worin dieser äußerliche Schmuck besteht, besagen die eingeschalteten Appositions-Genitive, vgl. 1 Tim. 2, 9 und Win. RWB. unter Haar, Ringe, Kleider, Steig. zu u. St., der auch nach Verhältniß Analoges zu dem hier V. 3. 4 Gesagten aus den Klassikern aufführt. Die verschiedenen Verbalia beschreiben die eitle Geschäftigkeit weltlicher Frauen, an welcher ein christliches Weib, das einen besseren Schmuck kennt, keinen Gefallen finden kann. Was ihm ziemt, ist die καταστολὴ κόσμιος μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης 1 Tim. 2, 9.

V. 4. Ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τλ. Statt fortzufahren: ἀλλ' ὁ ἔσωθεν κόσμος, benennt der Verf. gleich, worin der wahre Schmuck besteht, der im Gegensatze zu dem äußerlichen Schmucke des Lei-

des als ein innerlicher, unvergänglicher und vor Gott köstlicher charakterisirt wird. Zuerst ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος. Dem Ausdrucke vergleicht sich das ὁ ἔσω, ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος Röm. 7, 22. 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16. Aus der erstgenannten Stelle geht allerdings hervor, daß der Gegensatz des ὁ ἔξω und ὁ ἔσω ἄνθρωπος auch bei dem Nichtwiedergeborenen Statt hat, und die meisten Ausleger haben sich daher begnügt, hier unter dem verborgenen Menschen des Herzens den Menschen nach seiner Innerlichkeit, das innere Ich oder den νοῦς gegenüber der σάρξ zu verstehen, so daß ὁ κρυπτ. ἄνθρ. nicht selbst als Schmuck, sondern nur als das zu Schmückende betrachtet werden müßte, und ἐν τῷ ἀφθάρτῳ — πνεύματος erst die Bezeichnung des ihm anzulegenden Schmuckes enthalten würde (so Beng., Steig., de W., Huth). Aber so gewiß vor wie nach der Wiedergeburt ein innerer Mensch dem äußeren gegenübergestellt seyn kann, so verschiedene Bewandtniß hat es doch mit diesem Gegensatze vor und nach der Wiedergeburt, wie Röm. 7, 22—25 vgl. mit 8, 1—11. Eph. 4, 22—24 lehren kann. Dieser Unterschied mag da bei Seite gelassen werden, wo es sich nur überhaupt um den Gegensatz des Aeußerlichen und Innerlichen am Menschen handelt; hier aber an u. St., wo dem äußerlichen Schmucke der verborgene Mensch des Herzens gegenübergestellt und mit ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τλ. der Bestand nicht des Schmuckes, sondern des verborgenen Menschen bezeichnet seyn will, geht es nicht an, nur überhaupt das innere Ich oder den νοῦς, und nicht vielmehr den durch den Geist Gottes erneuerten inneren Menschen zu verstehen, „das mit der Wiedergeburt eingetretene Gesammtleben der Persönlichkeit" (Harleß Eth. §. 23.[a]**; so auch Gerh., Calov. u. A.). Ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας heißt dieser Mensch (vgl. Röm. 2, 29) im Gegensatze zu dem äußerlich am Leibe zur Schau getragenen Schmucke; und τῆς καρδίας will eben das κρυπτός näher bestimmen: er ist κρυπτός, weil er dem Herzen zugehört, im Herzen, mit dem geglaubt wird (Röm. 10, 10), seine Geburtsstätte und seinen bleibenden Sitz hat; nicht aber ist τῆς καρδίας Genit. der Apposition, als ob die καρδία selbst der innere Mensch wäre. Der Wesensbestand des Herzensmenschen wird nun mit ἐν τῷ ἀφθάρτῳ — πνεύματος, das enge mit dem Vorangehenden zu verbinden ist, angegeben, nicht in umfassender Weise, sondern so, wie er sich dem Zusammenhange

gemäß an dem christlichen Eheweibe finden soll. Denn man sieht leicht, daß der Apostel mit dem ἄφθαρτον τοῦ πρ. κ. ἡσ. πνεύματος nun eben die Seite benennt, deren Erweisung nach außen in dem ὑποτάσσεσθαι (V. 1. 5) besteht. Ἐν τῷ ἀφθάρτῳ. Gegenüber den φθαρτοῖς V. 3, und weil er dem Concreten ein Concretes gegenüberstellen will, braucht er das subst. Neutr. und nicht das Abstractum. (Vgl. Win. 5. A. S. 266 f., 6. A. S. 209 f. Daselbst 5. A. S. 462 über das ἐν des Bestandes. Die Auslassung des Artik. vor ἐν gehört zu den Ausnahmsfällen bei Win. 5. A. S. 155 f., 6. A. S. 123 f.). Die Appositions-Genitive τοῦ πραέος καὶ ἡσ. πν. besagen, was dies ἄφθαρτον sey, und damit versteht sich auch von selbst, daß hier πνεῦμα nicht der h. Geist seyn kann, sondern nur das πνεῦμα als das zum Wesensbestande des verborgenen Menschen Gehörige, wie dies auch die Beiwörter lehren, vgl. 1 Cor. 4, 21; Gal. 6, 1. Das πνεῦμα wird genannt als das die sittliche Lebensgestaltung des Menschen Bedingende. Ist das πνεῦμα in Kraft der Wiedergeburt πραῦ καὶ ἡσύχιον, so ist es auch die ψυχή und alles ihr Thun und Lassen. Πραῢς ist sanft, mild, das Kennzeichen eines demüthigen Herzens, das seinen Eigenwillen, Stolz, Anmaßung, Trotz, seine natürliche Rauheit und Härte hat brechen lassen und nun in dem Bezeigen gegen Andere jene anspruchslose, leidenschaftlicher Erregung unzugängliche Milde athmet, wie sie 1 Cor. 13, 4—7 als Erweisung der Liebe beschrieben wird. Daher πραΰτης oft in Verbindung mit ταπεινοφροσύνη Eph. 4, 2; Col. 3, 12; Mtth. 11, 29, dann als Gegensatz zur ὀργή Jak. 1, 20 f., zum ζῆλος und zur ἐριθεία Jak. 3, 13 f., zur Strenge 1 Cor. 4, 21; Gal. 6, 1; 2 Tim. 2, 25, und in ihrer Erweisung mit der ἐπιεικεία, der Lindigkeit, zu einem Begriffe verbunden (vgl. Harl. Eph. S. 339). Neben dem activen Begriff πραῢς, der in dem Verhalten zu Anderen zum Vorschein kommt, tritt der passive ἡσύχιος ruhig, still, vgl. namentl. 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 12, wo die ἡσυχία als stille Zurückgezogenheit der müßigen Vielgeschäftigkeit gegenübergestellt ist. Gut Beng.: mansuetus, qui non turbat; tranquillus, qui turbas aliorum fert placide. Ad illud refer v. 5 fin., ad hoc v. 6 fin. Nur wo der Geist des Menschen in sich ruhig geworden ist und in innerlicher Sammlung diese Ruhe sich bewahrt, findet sich jene πραΰτης. Solch ein in

sich still gewordenes πνεῦμα, an dem die Wogen der Leidenschaft sich brechen, und das seine innere Ruhe in sanftmüthigem Bezeigen gegen Andere hervorstrahlen läßt, ist nach dem Ap. der rechte Schmuck des Weibes, ein Schmuck, mit welchem es nicht bloß den Mann gewinnt, sondern der köstlich ist vor Gott. Ὅ ἐστιν τλ. wird verschieden bezogen: auf das Ganze (Grot., Olsh.), oder auf ἐν ἀφθάρτῳ (Beng., Steig.), oder auf πνεῦμα (Gerh., Calov., so zuletzt de W., Huth.). Für den Sinn ist die Entscheidung hierüber nicht von Belang; doch erscheint die Beziehung auf τοῦ πρ. κ. ἡ. πνεύματος darum als die richtigere, weil hiermit erst der Hauptpunkt in dem Gegensatze zu dem äußerlichen Schmucke V. 3 benannt ist. Ἐνώπιον (= לִפְנֵי) τοῦ θεοῦ im Gegensatze zu dem menschlichen Urtheile, coram Deo, qui interna, non externa spectat, cui placere curant pii (Beng.).

V. 5. „Denn also schmückten sich vorzeiten auch die heiligen Weiber, die ihre Hoffnung auf Gott setzten, indem sie ihren Männern unterthan waren".

Ein neuer, von den Beispielen der Frauen in der altest. Vorzeit hergenommener Beweggrund für die Leserinnen, sich den V. 4 genannten Schmuck angelegen seyn zu lassen (vgl. Jak. 2, 20 ff; 5, 10 f.; 17 f.). Diese Beispiele gelten als Beweise. Οὕτω weist auf das Vorangehende zurück, und ὑποτασσόμεναι nennt den Erweis dessen, daß sie innerlich also geschmückt waren (vgl. de W.). Was ihrem Beispiele seine besondere Bedeutung gibt (vgl. V. 6), ist die heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung ihrer Personen, worauf αἱ ἅγιαι hinweist, das hier ähnlich wie Luc. 1, 70; Apgsch. 3, 21; Eph. 3, 5; 2 Petr. 1, 21 gebraucht ist. Die innere Seite ihrer Persönlichkeit, auf welcher ihre vorbildliche Bedeutung ruht, und worin der Grund ihres οὕτω κοσμεῖν ἑαυτάς liegt, benennt erst die nachträglich hervorgehobene Bestimmung: αἱ ἐλπίζουσαι ἐπὶ τὸν θεόν oder richtiger εἰς θεόν (Lachm., Tischd., de W.), vgl. zu 1, 21; 2 Cor. 1, 10. Wo solche Hoffnung mächtig ist, da hat das Herz der Eitelkeit des Irdischen entsagt und hat nur an dem Gefallen, das Gott gefällt. Vera sanctitas spes in Deum (Beng.). Vgl. zur Sache 1 Tim. 5, 5. So liegt in dem αἱ ἐλπ. eine Ergänzung zu V. 4. Ἐλπίζουσαι als Partic. des Imperf. Win. 5. A. S. 404; 6. A. S. 305. Das ὑποτασσ. als Erweis (vgl. V. 6)

zeigt, daß dies der Grundgedanke des Ganzen ist, auf den auch V. 2—4 hinzielen.

V. 6. „Wie Sarah dem Abraham gehorsam war, Herrn ihn benennend, deren Kinder ihr geworden seyd, so ihr Gutes thut und keinerlei Schrecken fürchtet".

Von den Frauen des A. B. führt er hier Sarah als Stammmutter der Gläubigen für seine Leserinnen an, wie sonst Abraham als Stammvater angeführt wird (vgl. zu Jak. 2, 21 Röm. 4, 11. 12) — totius generis Israelitici parentem Gerh., der an Jes. 51, 1. 2. erinnert. Vgl. Gal. 4, 22—28. Diese Beziehung wird durch ἧς ἐγενήθητε τέκνα auch ausdrücklich hervorgehoben. So tritt uns auch hier, wie zu Anfang 1, 1. 2; 2, 10 u. a., die Anschauung entgegen, der zufolge die Gemeinde der Gläubigen als das Gegenbild und die Vollendung der alttest. Volksgemeinde betrachtet wird; und daß es Heidenchristen sind, welche auch hier der Ap. im Auge hat, beweist ἐγενήθητε, nicht ἐστέ, vgl. mit 2, 10, unwiderleglich. Ὑπήκουσε geht auf das ganze Leben als geschichtlich abgeschlossenes Ganze. Κύριον αὐτὸν καλοῦσα 1 Mos. 18, 12 — nicht sowohl der Erweis, als die Näherbestimmung der Art und des Grades ihres Gehorsams. Ἀγαθοποιοῦσαι τλ. nicht das Mittel, wodurch sie Sarah's Kinder geworden, sondern „das Zeichen, an welchem man die Wahrheit des ἐγεν. erkennen kann" (Harl.). Das Mittel der Einpflanzung in ihr Geschlecht ist der Glaube, Röm. 4, 11; Gal. a. a. O. Ἀγαθοποιεῖν wieder in demselben umfassenden Sinne wie 2, 15, zu dem vor Allem das ὑποτάσσεσθαι gehört. Καὶ μὴ φοβούμεναι τλ. vgl. Sprüch. 3, 25: καὶ οὐ φοβηθήσῃ πτόησιν ἐπελθοῦσαν; so hier auch πτόησις vom terror extrinsecus obveniens (Beng.); gegen die subjektive Fassung = Furcht empfinden vgl. Brückn. gegen Huth. Vgl. die Parallelstelle V. 14, die durch ihren Zusammenhang lehrt, woran gedacht sein will, nämlich an das πάσχειν διὰ δικαιοσύνην. So auch hier in Beziehung „auf das schwierige Verhältniß zu heidnischen Männern", V. 1. (Olsh.) und wohl auch zu der sie umgebenden heidnischen Welt überhaupt. Da gilt es sanftmüthigen, stillen Gehorsam einerseits, andererseits aber unerschütterliche Standhaftigkeit; beides aber ist Ausfluß des auf Gott hoffenden und in dieser Hoffnung sanften und stillen Geistes. Die Frage, wie diese letztere Ermahnung mit dem Vor-

bilde Sarah's zusammenhänge, löst sich nicht durch die Hinweisung auf ein besonderes Vorkommniß im Leben Sarah's, sondern eben durch die Einsicht, daß in dem μὴ φοβ. dieselbe Gesinnung wie in dem ὑπακούειν zum Vorschein kommt. (Ueber ὡς = wie, als particula allegandi, nicht = so, vgl. Win. 5. A. S. 543, 6. A. 410, über die Verbindung des φοβεῖσθαι mit πτόησιν das. 5. A. S. 256 f., 6. A. S. 200 f.). Zu der gegebenen Auffassung des μὴ φοβ. paßt nun auch das Folgende, das die Männer zu schonender Achtung ihrer Weiber auffordert.

V. 7. „Desgleichen ihr Männer, indem ihr mit Einsicht als mit dem schwächeren Werkzeuge mit dem weiblichen umgeht, Achtung ihnen erweisend, als auch Miterben der Gnade des Lebens, auf daß eure Gebete nicht verhindert werden."

Die Lesart συγκληρονόμοις (nur in Minusk.) verdient aus inneren Gründen entschieden den Vorzug gegen die überwiegend beglaubigte συγκληρονόμοι (vgl. Tisch., de W.), die ihre Entstehung, wie de W. bemerkt, zum Theil der falschen Verbindung des ὡς ἀσθενεστέρῳ τλ. mit ἀπονέμοντες verdanken mag, indem die doppelte Grundangabe vermieden werden sollte. Die richtige Verbindung kann nur die des ὡς ἀσθεν. mit σύνοικ. κ. γν. einerseits und des ὡς καὶ συγκλ. mit ἀπον. τιμ. andererseits seyn, wie die meisten Neueren (auch de W., Huth., Olsh., Harl.) wollen; denn in ὡς ἀσθ. liegt kein Grund für ἀπον. τιμ., wohl aber für συν. κατὰ γνῶσιν. Ueber die Lesart ἐκκόπτεσθαι oder ἐγκόπτεσθαι ist schwer zu entscheiden; für jenes sind Tischd., de W., der ἐγκόπτ. für eine Erleichterung hält, für dieses Griesb., Scholz, Lachm. C** G J Minusk., Theophyl. bieten ἐκκόπτ., dagegen A B H (als Minusk.) u. v. A. Sev., Vulg. u. a. Uebb. und lat. VV. die andere Lesart. Im neutest. Sprachgebrauch ist der metaphorische Gebrauch von ἐγκόπτειν der häufigere (vgl. Wahl), ἐκκόπτειν nur 2 Cor. 11, 12 mit τὴν ἀφορμήν (vgl. Hiob 19, 10). Und sollte nicht ἐκκόπτεσθαι, das ein gänzliches Aufhören des Gebetes bezeichnen würde, für den Contert zu stark seyn?

῾Ομοίως weist auf das soeben für die Weiber Gesagte zurück. Wie sie des rechten Verhaltens sich befleißigen sollen, so dagegen auch die Männer. Dieses besteht zwar nicht in dem ὑποτάσσεσθαι, wie es eigenthümliche Pflicht des Weibes ist, aber doch in etwas seiner inneren Natur nach dem Entsprechenden;

enn „auch das Weib besitzt eine τιμή, welche der Mann anzu-
rkennen hat" (Huth.). Συνοικεῖν κατὰ γνῶσιν wird vom christ-
lichen Manne gefordert. Daß hier συνοικεῖν nicht etwa in einem
uphemistischen Sinne, sondern allgemein de conjugibus uno
odemque domicilio utentibus zu nehmen sey, darüber vgl.
nan Steig. zu u. St., Wahl. So allgemein, wie die voran-
gehende Ermahnung, ist auch diese (V. 7) als ihre Antistrophe.
Κατὰ γνῶσιν eigtl. nach Erkenntniß, d. h. so, daß das Zusam-
menleben sich durch Erkenntniß, Einsicht normiren läßt. Dieses
κατὰ γν. wird durch den Context selbst in zwiefacher Weise nä-
er bestimmt, indem 1) als das Bestimmende für diese Behand-
lung des Weibes κατὰ γν. die geschöpfliche Schwäche und Ab-
hängigkeit desselben hingestellt wird, wodurch man sich aber nicht
hätte bestimmen lassen sollen, γνῶσις geradezu für moderatio zu
nehmen (Beng. u. A.), und indem 2) durch das subordinirte
ἀπονέμοντες τιμήν der Erweis des συνοικ. κ. γν. benannt wird,
auf den es hier ankommt. Demnach sagt der Ap.: gegenüber
dem schwächeren Weibe gezieme dem Manne als dem geschöpflich
überlegenen sein Verhalten durch Einsicht normirt seyn zu lassen;
verständig aber ist ihm die Behandlung des Weibes, wenn der
Mann bei allem Umgang mit dem geschöpflich unter ihm stehen-
den Weibe die Gleichstellung desselben im Reiche der Gnade nicht
aus dem Auge läßt. So brauchen wir dem allgemeinen κατὰ
γνῶσιν nicht irgend eine erdachte Bedeutung beizulegen, sondern
nehmen es wie etwa Röm. 10, 2 οὐ κατὰ ἐπίγνωσιν, und wie
dieses dort durch V. 3 explicirt wird, so hier κατὰ γνῶσιν durch
ἀπονέμοντες τλ. Der Sache nach gewinnt unsere Erklärung
dasselbe Resultat, das man durch die Uebersetzung mit modera-
tio (Beng.), Menschen- und Selbstkenntniß (de W.) anticipirt;
denn der Sinn ist dann der, daß die Rücksicht auf die Schwäche
des Weibes dem überlegenen Manne die Pflicht einsichtsvoller
Behandlung des Weibes auflege, die sich darin zeigen muß, daß
er seine Ueberordnung nicht nach Willkür und Laune mißbraucht,
sondern die Gleichstellung des Weibes als Miterbin des Lebens
durch ein achtungsvolles, selbstverläugnendes, tragendes, schonendes
Benehmen gegen dasselbe bethätigt, vgl. zur Sache 2 Petr. 1, 6.
Anders Beng.: Moderationem poscit infirmitas vasis, ho-
norem hereditas injungit. — Ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει der Com-

parativ lehrt, daß auch der Mann als σκεῦος gedacht seyn will, σκεῦος also Bezeichnung des Weibes nicht gegenüber dem Manne, sondern Gott gegenüber als sein Gebilde ist, Röm. 9, 21 f. Aber σκεῦος schließt auch den Begriff einer Bestimmung, eines Gebrauches in sich; so wird der Ausdruck σκεῦος wohl eine Beziehung auf das Folgende haben, wo das ὡς καὶ συγκλ. besagt, was Gott auch mit dem Weibe vorhabe. 'Ασθενέστερον nicht in Vergleich mit dem gleichfalls schwachen (Beng.), sondern dem stärkeren Manne (Huth). Voran steht ὡς ἀσθεν., weil darin das Maßgebende für das συνοικεῖν liegt. „Es hat die Natur des Weibes selbst eine Grenze gesteckt, innerhalb deren sich eine verständige Gemeinschaft von Seite des Mannes bewegen muß.... gegenüber dem Unverstand fleischlicher oder geistiger Emancipation" (Harl.). Aehnliches über die Schwäche des Weibes bei Rabb. und Profanskr. s. b. Steig. z. u. St. S. 319. — 'Απονέμοντες nur hier, eigentl. zutheilen. Unter τιμή ist die thatsächliche Anerkennung des dem Weibe als Miterbin des Lebens zukommenden Werthes zu verstehen (vgl. zu τιμήσατε 1, 17); und der Umfang dieses ἀπον. τιμ. ist durch die Rückbeziehung desselben auf das das ganze eheliche Leben umfassende συνοικεῖν bestimmt. „Etliche haben es darauf gezogen, daß der Mann dem Weibe Essen, Trinken und Kleider schaffen soll und sie ernähren; Etliche haben es gezogen zur ehelichen Pflicht; ich halte dafür, daß der Mann das Weib also ansehen soll, wie sie auch ein Christ sey und Gottes Rüstzeug" (Luth.), was von selbst das Genannte alles und noch viel mehr in sich faßt, vgl. oben. So ist dem Ap. zufolge das richtige Verhältniß des Mannes zum Weibe durch ein Doppeltes bedingt, durch die Anerkennung der geschöpflichen Unterordnung des Weibes einerseits und die Anerkennung seiner christlichen Gleichstellung andererseits. Wo die Gleichstellung statt auf dieser Seite auf jener gesucht wird, entstehen die Caricaturen jener Emancipation, die vergeblich sich bemüht, die weltöconomischen Schranken Gottes zu durchbrechen; vgl. damit Steig. z. u. St., der bemerkt, wie das Christenthum, das die Gnade zu Grunde lege, ohne das Weib seiner niedrigeren Natursphäre zu entreißen (1 Tim. 2, 15), gleichweit entfernt bleibe von der sittlichen Herabwürdigung des anderen Geschlechts, wie von der falschen Erhöhung und Vergötterung, bei welcher das Weib selbst nichts

weniger als glücklich sey. — Bei der Lesart συγκληρονόμοι bliebe Voraussetzung, daß das Weib zum Erbe des Lebens berufen ist, und würde nicht sowohl begründet, warum dem Weibe Ehre zu erweisen sey, als warum er, der Mann, es zu thun habe; aber das ist eben das Unpassende dieser Lesart, daß eine dem ὡς ἀσθεν. im Vorhergehenden entsprechende Grundangabe des ἀπονέμειν fehlen, und der Mann dem Weibe, und nicht vielmehr das Weib dem Manne in der Erbschaft des Lebens gleichgestellt würde; daher συγκληρονόμοις entschieden den Vorzug verdient. Καί vor συγκλ. wird nicht „ja, eben" heißen, weil eine bestätigende Rückweisung im Contexrt keinen Grund hat, sondern „auch", nämlich wie ihr Männer. Wenn dann im Folgenden gleichwohl noch συγκλ. und nicht blos κληρονόμοις steht, so ist das entweder Abundanz der Gleichstellung (vgl. über diese Abundanz in Vergleichssätzen Win. 5. A. S. 519, 6. A. S. 390), oder aber es liegt in συγκλ. die Hinweisung auf eine Gemeinschaft, der Mann und Weib gleicherweise zugehören, vgl. Eph. 3, 6, außerdem Röm. 8, 17; Hebr. 11, 9. Zum Begriffe der κληρονομία vgl. das zu 1, 4 Bemerkte. Sofern von einem κληρονομεῖν die Rede ist, erhellt auch, daß die χάρις ζωῆς ein künftiger, bis jetzt nur gehoffter Besitz ist; es ist die κληρονομία ἄφθαρτος ... τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς, vgl. zu 1, 4, oder die χάρις ἡ φερομένη ὑμῖν ἐν ἀποκ. I. X. 1, 13; und χάρις steht hier offenbar wie dort in metonymischem Sinne für χάρισμα und ζωῆς ist Genit. der Apposition. Wer diese höchste Hoffnung für sich selbst hegt und sein Weib als Mitgenossin derselben betrachtet, der hat daran den höchsten Maßstab für die dem Weibe schuldige Ehre und ein sicheres Correktiv gegenüber allem, was in der Behandlung des Weibes dieser Heilshoffnung widerstreitet. Gründet sich aber diese Ermahnung auf des Mannes eigene Heilshoffnung, so rächt sich auch sofort deren Uebertretung an dem inneren Leben desselben. Indem er am Weibe die Anwartschaft auf die Gnade des Lebens geringachtet, sündigt er gegen die eigene Heilshoffnung, und unter diesem inneren Widerspruch erlahmt sein geistliches Leben, wie sich ihm vor Allem an dem Gebet, als dem Gradmesser desselben, zu erkennen gibt. „Je mehr das eheliche Verhältniß nach dem Willen Gottes ein Verhältniß ist, in welchem die Ehegatten sich gegenseitig für das Reich Gottes erziehen sollen, um so

mehr muß Pflichtverletzung hier unmittelbar auch die Gemeinschaft mit Gott stören" (Harl.). Εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι (ἐκκόπτεσθαι) τὰς προςευχὰς ὑμῶν. Nach der Lesart ἐκκόπτ. würde das Gebet ganz aufhören; denn ἐκκόπτειν ist excidere z. B. δένδρον; sachlich angemessener erscheint das weniger gewaltsame ἐγκόπτεσθαι: es bleibt vorerst noch das Gebet, aber es ist ihm der Weg versperrt; das Bewußtseyn, gegen die Hoffnung des Heiles zu sündigen, drängt sich hemmend zwischen Gott und den Beter und verlegt dem Gebete den Weg. Wenn viele Ausleger an das gemeinschaftliche Gebet der Eheleute denken, so ist das wenigstens nicht contextmäßig, da die Männer V. 7 angeredet sind und nur ihnen etwas vorgeschrieben ist. Auch mag ja wohl für das Weib die Geringschätzung, die es erduldet, ein Antrieb zum Gebete werden. Bei jener Auffassung denkt man freilich an den Mangel des inneren und etwa auch des äußeren Friedens, der das gemeinschaftliche Gebet verhindert. Aber das Alles ist eben bloße Voraussetzung, von welcher der Context selbst nichts enthält. Ueber den entsprechenden hebr. Sprachgebrauch von עָקַר = ἐκκόπτ. עָכַב = ἐγκόπτ. vgl. Schöttgen, Beng. z. d. St.

3, 8—12. **Abschließende Ermahnung an Alle ohne Unterschied des Standes, sich des rechten Verhaltens nach innen und außen vor der Welt zu befleißigen.**

Welches dieses Verhalten der Leser seyn soll, lehrt V. 8. 9., und daß sie nur bei solchem Verhalten den lebendigen Gott zum Troste und auf Wohlergehen zu hoffen haben, erweist V. 10—12 mit den Worten Ps. 34, 13—17. Der Abschnitt hängt wie 2, 18. 3, 1 noch mit der Ermahnung V. 12 zusammen und führt sie zu Ende; es ist das ὑποτάσσεσθαι der Liebe, das hier gefordert wird; „und die empfohlenen Gesinnungen betreffen zwar V. 8 das Innere der christlichen Gemeinschaft, aber der Ap. hat dabei noch immer die Haltung der Christen gegen die Heiden im Auge (2, 12), wie das zunächst V. 9 Folgende und V. 13 ff. zeigt." So richtig de W., der auch bemerkt, daß die 2, 18 angefangene Construction, ähnlich Röm. 12, 9 ff., festgehalten werden muß. Zugleich aber ist nicht zu übersehen, wie sich mit der Hinweisung auf den Segen, welchen solches Verhalten bringt V. 10—12, der Uebergang zu der Besprechung des Leidensstandes in der Welt anbahnt.

V. 8. 9. „Endlich aber, indem ihr alle gleichgesinnt, mitfühlend, brüderlich, barmherzig, demüthig seyd, nicht Böses mit Bösem vergeltend oder Scheltwort mit Scheltwort, im Gegentheil aber segnend, weil ihr dazu berufen seyd, daß ihr Segnung ererbet."

Τὸ δὲ τέλος = τέλος δέ im klass. Sprachgebrauch: zuletzt, endlich, denique (adverb. Accus. Win. 5. A. S. 262, 6. A. S. 206), als Ankündigung des Schlusses, der gegenüber den vorangehenden speciellen Ermahnungen das Allen ohne Unterschied Geltende vorhält. Τί χρὴ ἰδιολογεῖσθαι; ἁπλῶς πᾶσι φημί τλ. Oekum. Das Innere, die Gesinnung, welche die Herzen erfüllen und verbinden soll, nennt der Ap. zuerst, dann den Erweis davon nach außen. Ὁμόφρονες, wie die folgenden Adjektiva, nur hier = consentientes; ähnlich τὸ αὐτὸ oder τὸ ἓν φρονοῦντες 2 Cor. 13, 11; Phil. 2, 2 u. a. Das τὸ ἓν ist der Grund des τὸ αὐτό und dieses der Grund des ὁμοφρονεῖν. Φρονεῖν aber umfaßt im neutest. Sprachgebrauche, wie in dem klassischen (vgl. Passow), Gesinnung, Denken und Wollen; hier ist zunächst die Einheit der Gesinnung gemeint, welche die Herzen untereinander verbindet und die Eintracht ihres Denkens und Wollens vermittelt. Wo Ein Sinn die Herzen verbindet, da erzeugt sich von selbst das Gemeingefühl, das in dem χαίρειν μετὰ χαιρόντων καὶ κλαίειν μετὰ κλαιόντων Röm. 12, 15, dem συμπάσχειν und συγχαίρειν πάντα τὰ μέλη 1 Cor. 12, 26 sich erweist; darum weiter a. u. St. συμπαθεῖς, das vermöge seiner Stellung zwischen ὁμοφρ. und φιλαδ. und gegenüber dem folgenden εὔσπλαγχνοι in dieser weiteren Bedeutung, die es sprachlich hat (Raph. ex Polyb. p. 819), zu nehmen seyn wird, wie auch die neueren Ausleger durchgängig anerkennen. Der Ausdruck selbst nur hier; vgl. jedoch Hebr. 4, 15. 10, 34 συμπαθεῖν. — Φιλάδελφοι vgl. 1, 22; gegenüber dem eben Genannten zusammenfassende Bezeichnung für das Verhalten des Christen zum Mitchristen. Mit εὔσπλαγχνοι = misericordes erga afflictos (Beng.) wird eine besondere Erweisung dieser brüderlichen Liebe, mit ταπεινόφρονες aber die Grundgesinnung benannt, ohne welche die wahre gegenseitige Liebe weder entstehen noch bestehen kann. In dem ταπεινόφρ. klingt der Hauptbegriff der hier sich abschließenden Ermahnungsreihe, nämlich das ὑποτάσσ. durch; als Schluß von V. 8 bildet

es schicklich den Uebergang zu V. 9. Als Emendation ist die in J und Minusk. sich findende Lesart φιλόφρονες = liebreich, freundlich zu betrachten. Zu εὔσπλαγχνος, im klass. Sprachgebrauche = ἀνδρεῖος, vgl. Eph. 4, 32.

V. 9. Nun die nach außen, der feindseligen Welt zugekehrte Seite ihres Verhaltens. Μὴ ἀποδ. κακὸν τλ. vgl. Röm. 12, 17; 1 Thess. 5, 15 nach dem Vorbilde des Herrn 2, 23 und gemäß seinem Worte Mtth. 5, 43 f.; Luc. 6, 27 f. Εὐλογοῦντες zunächst Gegensatz der λοιδορία, wie Mtth. und Luc. a. a. O. = bona apprecantes. Der Verf. begnügt sich mit diesem Gegensatze, nicht weil εὐλογ. seiner Bedeutung nach das καλῶς ποιεῖν, d. i. die thatsächliche Erweisung der Feindesliebe mitumfaßt, sondern weil das εὐλογεῖν an sich ein καλῶς ποιεῖν ist, nach dem sich alles weitere Verhalten gegen die Feinde von selbst normirt. Indem der Verf. τοὐναντίον δέ, nicht ἀλλὰ τοὐν. Gal. 2, 7 sagt, faßt er das μὴ ἀποδιδ τλ. als erstes negatives Moment, das εὐλογ. als hinzukommendes zweites des rechten Verhaltens. — Εἰδότες ὅτι. Die bedeutendsten Codd. lassen εἰδότες weg; es wird also mit Lachm., Tischd., de W. u. A. bloß ὅτι zu lesen seyn. Εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα τλ. Oek., Calv., Steig., de W., Brückn. u. A. beziehen εἰς τοῦτο rückwärts auf εὐλογοῦντες wie 2, 21; dagegen Luth., Gerh., Calov., Beng., Huth. u. A. vorwärts auf ἵνα wie 4, 6. Für geradezu falsch halte ich die erstere Art der Verbindung, wenn man dabei ἵνα, statt von εὐλογοῦντες, von ἐκλήθητε abhängen läßt; denn wohl mag vom Christen gesagt werden: er sey berufen zu segnen oder, wie oben 2, 21, unschuldig zu leiden, aber eben auch nur sofern, als solches sittliche Einzelverhalten auf dem Wege zu dem Ziele seiner himmlischen Berufung liegt und somit in seine Berufung eingeschlossen ist. Dagegen ist es unrichtig, das Segnen für sich als Ziel der Berufung zu fassen, und das, was eigentlich das Ziel der Berufung ist, εὐλ. κληρονομεῖν, zu einer Zweckbestimmung derselben zu machen. Kann aber ἵνα bei jener Verbindung nicht von ἐκλήθητε, sondern nur von εὐλογοῦντες abhängen, so erscheint es für die petrinische Darstellung natürlicher, ἵνα als Explikation des vorandeutenden εἰς τοῦτο ganz wie 4, 6 zu nehmen und den Sinn so wie Gerh. zu fassen: Qui coeleste regnum aliquando hereditare debent, illi sunt benedicti ac filii benedictionis

non solum passive, sed etiam active, benedictionem spiritualem a Deo per fidem recipientes et vicissim aliis ex caritate benedicentes. Nicht um Segen zu erben, sollen sie segnen, sondern weil ihnen Segen gewiß ist, sollen auch sie segnen. Der Gedanke ist ähnlich wie Eph. 4, 32 χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καϑὼς καὶ ὁ ϑεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν; nur daß an u. St. der Gesammtdarstellung gemäß wieder auf die Vollendung des Heils Bezug genommen ist. Welch mächtiger Antrieb aber, selbst die Feinde zu segnen, liegt für den Christen in dem Gedanken an das reiche und unverdiente Segenserbe, zu dem die Gnade seines Gottes ihn berufen hat! — Εὐλογίαν κληρ. dem εὐλογοῦντες entsprechend; daher auch allgemein zu nehmen: segnet, weil ihr Segen erben werdet, „eine specielle Anwendung des Wortes Mtth. 7, 2" (Harl.). Der Sache nach ist freilich an die χάρις ζωῆς (V. 7) zu denken. Der Ausdruck erinnert an Mtth. 25, 34: δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου κληρονομήσατε τλ. Wer dieses Segenswort aus dem Munde des Richters zu hören bekommt, der tritt damit in den Besitz und Genuß des Segens ein, und ebendamit wird ihm zu Theil, wozu er bereits mit seiner Berufung ein Anrecht gewonnen hat; beides ist in dem Ausdrucke κληρονομεῖν enthalten. Benedictio aeterna, cujus primitias jam nunc pii habent (Beng.).

V. 10—12. Vor Allem erscheint es mir als ausgemacht, daß V. 10—12 nicht von der künftigen ζωή, sondern von der gegenwärtigen handelt, und der Apostel seinen Lesern zeigen will, wie sie es anzufangen haben, um unnöthige Leiden sich zu ersparen und der Hülfe Gottes sich getrösten zu dürfen. Denn auf die Gegenwart bezieht sich die angeführte alttest. Stelle Ps. 34, 13—17, nur bei dieser Beziehung hat V. 12 einen rechten Sinn, und diese Beziehung verlangt auch der Zusammenhang mit V. 13 ff., wo der Hoffnung auf gute Tage die Leidensanfechtung der Gegenwart gegenübergestellt wird. Da fragt es sich nun, ob durch γάρ der zuvor ausgesprochene Gedanke, daß die Anwartschaft auf ein Segenserbe das εὐλογεῖν zu seinem Ausflusse habe, begründet werden soll, oder ob γάρ überhaupt zur Begründung der Ermahnung V. 8. 9 dient. In jenem Falle wäre das εὐλογίαν κληρονομεῖν nicht bloß ein Künftiges, sondern zunächst ein Gegenwärtiges. Das streitet aber mit dem Begriffe des κληρονομεῖν.

Demnach ist es vorzuziehen, das ὅτι εἰς τοῦτο — κληρονομήσητε als abgeschlossene Begründung für das εὐλογεῖν, und γάρ V. 10 als Begründung der ganzen Ermahnung V. 8. 9 zu fassen. Die Anführung geschieht mit den Worten der Alex. Uebersetzung, nur daß in ihr der Anfang nach dem Grundtexte lautet: τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωήν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς; worauf in der zweiten Person fortgefahren wird, und daß in ihr ὅτι vor ὀφθαλμοὶ κυρίου fehlt. Die genaue Uebereinstimmung von V. 8. 9 mit dem Citat V. 10. 11 hat schon Beng. bemerkt: Membra tria versus 8 et 9 per χιασμὸν inverso ordine respondent psalmo, qui versu 10 et 11 per tria cola repetitur.

V. 10. „Denn wer das Leben lieben und gute Tage sehen will, der schweige seine Zunge, daß sie nichts Böses rede, und seine Lippen, daß sie nicht trügen".

Leben und gute Tage werden hier wie in der Psalmstelle als Gabe Gottes betrachtet (vgl. V. 12). Die Modifikation des alttest. Ausdrucks durch θέλων ἀγαπᾷν hat ihren guten Sinn (novum salem addit Beng.). Jeder liebt das Leben, aber nicht jeder thut, was diese Liebe verlangt. Gegenüber dieser matthazigen Liebe, die es nicht über sich vermag, von sich zu thun, was ihr widerstreitet, sagt der Ap.: wem es ein Ernst ist mit dieser Liebe. Aehnlich de W.: „wer da will Liebe zum Leben beweisen"; nur daß der Ausdruck „beweisen" nicht in den Worten selbst, aber im Sinne des Ganzen liegt (vgl. Brückn.), und namentlich Huth.: die Liebe zur ζωή sei durch ein gewisses Verhalten des Menschen bedingt. Oppositum ἐμίσησα τὴν ζωήν Cohel. II, 17. et sic Gen. 27, 46. Num. 11, 15 (Beng.). Gegen die Annahme eines leeren Pleonasmus, bei dem θέλων geradezu überflüssig stände, vgl. Win. 5. A. S. 698, 6. A. S. 541; ein ebenso leerer Pleonasmus entsteht aber auch, wenn man θέλων adverbial = gern nimmt.

Καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς — vgl. zu ἰδεῖν im Sinne des hebr. רָאָה = experior Joh. 3, 3. 36; Luc. 2, 26 u. a. (vgl. Wahl). Das Gegentheil der ἡμ. ἀγαθ. s. Pred. 12, 1. Die Restriction, unter welcher das für den Christen gilt, gibt V. 14 ff., 4, 12 ff. Παυσάτω — κακοῦ. Primum notat, quae linguae vitia cavenda sint, nempe ne contumeliosi at petulantes simus, deinde ne fraudulenti ac duplices. Hinc ad facta

descendit (Calv.). Der Ausdruck παυσάτω (im hebr. נְצֹר) setzt die natürliche Unbändigkeit der Zunge, ihren wilden Naturtrieb zum Bösen voraus, vgl. zu Jak. 3, 5 ff. Zur Construction erst mit ἀπό, dann mit dem Genit. τοῦ μὴ τλ. Win. 5. A. S. 226. 378, 6. A. S. 177. 291. Δόλος Gerh.: aliud ore profert, aliud pectore inclusum gerit. Αὐτοῦ ist wohl beide Male zu streichen. Spiritus Dei non aliis felicem vitam promittit nisi mansuetis et malorum patientibus, vgl. Mtth. 5, 5. „Das hält die Welt für Friede, wenn einer einem Anderen Unrecht thut, daß man ihn auf den Kopf schlage. Aber damit kommet man nimmermehr zum Frieden... Widerschlagen macht Hader, und wer widerschlägt, ist ungerecht... Aber wenn du Unrecht leidest und nicht widerschlägst; sondern läßts übergehen, so wird es also zugehen, wie hernach (V. 12) folget" (Luth.).

V. 11. „Er wende sich von Bösem und thue Gutes; er suche Frieden und jage ihm nach".

Nach ἐκκλινάτω lesen A B C* Min. Uebb. δέ, so Lachm., Tischd. Ἐκκλίνειν abbiegen, abweichen, deflectere im Hebr. סוּר מִן, intransf. wie hier Röm. 3, 12. 16, 17. Κακόν — ἀγαθόν ohne Artik. wollen auch so genommen seyn: er thue nicht Böses, sondern Gutes, ist der Sinn. Zum Gedanken vgl. Jes. 1, 16. 17; Röm. 12, 9 u. a. Luth.: facere bonum est, surdis auribus maledicta praeterire et coecis oculis injurias videre — etwas zu enge, aber der Hauptsache nach das Richtige. Ζητησάτω τλ. wie Röm. 12, 18. 14, 19; Hebr. 12, 14, wo derselbe Ausdruck διώκειν gebraucht ist, vom Frieden mit dem Nächsten zu verstehen. Dies lehrt auch die Rückbeziehung des Ganzen auf V. 8. 9. Die Steigerung von ζητεῖν zu διώκειν ist an sich deutlich. Röm. 12, 18: εἰ δυνατὸν τὸ ἐξ ὑμῶν τλ. Neque enim satis est oblatam amplecti, sed dum fugere a nobis videtur, sectanda est (Calv.). Inquirat pacem ut rem absconditam et persequatur eam ut rem fugitivam. (Gloss. interl.) Quod tum demum fiet: si injurias patienter toleremus ac mussitemus, si ab omni vindicta temperemus, si non solum proximo deprecanti libenter condonemus, sed etiam laesi a proximo pacem ei offeramus (Gerh.).

V. 12. „Denn die Augen des Herrn sind gerichtet auf

Gerechte und seine Ohren auf ihr Gebet; das Antlitz aber des Herrn auf Böses Thuende."

Zunächst der Grund, warum nur die, welche der eben ausgesprochenen Ermahnung Gehör geben, auf Leben und gute Tage (V. 10) hoffen dürfen. Er liegt darin, daß der Gott, dessen Gnadengabe beides ist, ein lebendiger, gerechter Gott ist, der nur den Gerechten mit Huld sich zuwendet, die Ungerechten aber seinen Zorn erfahren läßt. Das ist es aber auch, „das einen Christenmenschen bewegen soll, daß er alles Unrecht mit Geduld leide und nicht Uebels vergelte. Er ist unser Schutzherr; er wird unser nicht vergessen... Weil wir nun das wissen, daß er uns mit Gnaden, jene mit Ungnaden ansiehet, sollen wir uns ihrer erbarmen und jammern lassen und für sie bitten" (Luth.).

Das erste Hemistich schildert Gott, wie er als himmlischer Schutzherr der Seinen sein Auge auf sie gerichtet, sein Ohr ihrer Bitte zugewendet hält. Inde vitam habent et dies bonos (Beng.). Κύριος als Uebersetzung von יְהוָה nicht Christus, sondern der Gott der altteſt. Gemeinde, der nun ihr Gott geworden ist, vgl. die ähnliche Stelle Jak. 5, 4. Δίκαιος die in ihrem Verhalten so Beschaffenen, wie V. 10. 11 vorschreiben; der Gegensatz ποιοῦντες κακά, vgl. hierüber zu Jak. 5, 16. Εἰς δέησιν αὐτῶν weil sie, statt zu fleischlicher Selbsthülfe, zu Gottes Hülfe ihre Zuflucht nehmen. Zwischen ἐπί und εἰς ist kein weiterer Unterschied, als der von: auf und: hin zu. Bezeichnet das erste Hemistich nicht blos schlechthin ein Aufmerken Gottes auf die Seinen, sondern ganz bestimmt ein gnädiges Verhalten gegen sie, wie das schon der Ausdruck an sich und der Zusammenhang mit V. 10 lehrt, so muß das zweite Hemistich als Gegensatz (δέ) ebenso bestimmt ein ungnädiges Verhalten von entgegengesetztem Erfolg bezeichnen, und der Sinn kann unmöglich seyn, wie Hensl., Steig. u. A. wollen, daß auch die Bösen ihm nicht verborgen sind. Nun ist zwar πρόςωπον wie ἐπί an sich vox media; aber der Context lehrt eben, in welchem Sinne beides hier genommen seyn will; und zwar ist es offenbar zunächst πρόςωπον, wie die Gegenüberstellung πρόςωπον δέ lehrt, das als Gegensatz zu dem freundlich blickenden Auge, dem zu hören geneigten Ohre verstanden werden soll, wodurch dann auch ἐπί, wenngleich wie vorher = auf, seinen bestimmteren Sinn erhält. Πρόςωπον also = zor-

niges Antlitz, wie Lev. 17, 10. 20, 5; Ps. 21, 10. Der Gegensatz selbst und die Reminiscenz an die angeführte Psalmstelle, wo לְהַכְרִית מֵאֶרֶץ זִכְרָם den Gedanken näher bestimmt, mußte die Leser zum richtigen Verständniß leiten. So schon Luth., Gerh., Beng. (ira totam faciem humanam commovet; amor oculos tingit), Huth., auch Brückn. im Wesentlichen. Dagegen Calv. u. v. A., Olsh., zuletzt de W. in ἐπί den Gegensatz suchen, was der Gegenüberstellung im Contexte nicht entspricht und auch durch das hebr. בְּ der Psalmstelle (vgl. etwa Maurer) nicht gerechtfertigt ist. (Δικαίους — ποιοῦντας κακά ohne Artik., weil es nur auf die Qualität derer ankommt, denen das Eine oder das Andere gilt).

V. 13—4, 6. Ermahnung der Leser zu dem rechten Verhalten gegenüber der Welt in den Anfechtungen, welche sie von ihr um der Gerechtigkeit willen zu erdulden haben; Begründung dieser Ermahnung und Warnung vor aller das Aergerniß der Welt beseitigenden Anbequemung an ihre Sitten.

Leben und gute Tage hat der Ap. seinen Lesern von ihrem himmlischen Schutzherrn verheißen, wenn sie seiner Ermahnung Gehör geben. Er weist sie nun darauf hin, daß dies auch das beste Mittel ist, der Anfeindung Anderer auszuweichen (V. 13), um dann sofort (V. 14 ff.) den Fall zu besprechen, daß sie eben um Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Daß dieser Fall die Verheißung, die den Gerechten gegeben ist (V. 10. 12), nicht zu Schanden macht, spricht er zuerst aus V. 14; lehrt dann V. 14—17, wie ihr Verhalten in solchem Falle beschaffen seyn müsse, begründet sodann V. 18—22 diese Vorhaltung mit der Hinweisung auf das Leiden des Heilsmittlers und leitet schließlich 4, 1—6 aus diesem Leiden die Verpflichtung der Leser ab, die Zeit heidnischen Sündenlebens für immer abgeschlossen seyn zu lassen und nicht durch Anbequemung an das Treiben der Heiden ihnen das Aergerniß des christlichen Wandels, sich selbst aber die Anfechtung darüber ersparen zu wollen.

Zunächst V. 13—17: das Verhalten des Christen bei der ihn um seines Bekenntnisses willen betreffenden Leidensanfechtung.

V. 13. „Und wer ist, der euch Uebles thun wird, wenn ihr Nachahmer des Guten werdet?"

Befolgt ihr meine Ermahnung, ist der Sinn des Ap., so ist zu hoffen, daß Niemand euch Böses zufügen wird. Gottes Gnade schirmt euch, und auch die Menschen werden euch nicht übel begegnen. So auch Harl.: „Wer Gutes säet, ist berechtigt zu hoffen, daß er auch Gutes ärnte; die Sünde aber verkehrt die Natur zum Unnatürlichen." Aehnlich schon Calv., Gerh. (p. 361). Damit gibt er ihnen zu verstehen, daß die Anfechtung, die sie bisher zu tragen hatten, ihrerseits wohl nicht ganz unverschuldet gewesen; sie haben sich noch zu wenig als μιμηταί τοῦ ἀγαθοῦ erfinden lassen und müssen das erst werden; die ganze Ermahnungsreihe von 2, 11 bis hieher weist ja auf diese Voraussetzung hin. Καί dient also nicht bloß zur Einführung der Frage, sondern ist = und. Dem, was er von Gott verheißt, tritt, was sie von Menschen etwa erwarten dürfen, an die Seite. Ὁ κακώσων nicht in dem Sinne „wer wird euch unglücklich machen können" (Hensl. vgl. de W.), sondern in dem angegebenen, daß Niemand ihnen Uebles anthun wird; vgl. zum Ausdrucke Apgsch. 7, 6. 12, 1. 14, 2. 18, 10; und das Futurum nicht in dem Sinne, wie etwa de W., Huth., daß Niemand ihnen etwas anhaben kann, weil Gott die Gerechten in Schutz nimmt (vgl. Jes. 50, 9: κύριος βοηθήσει μοι· τίς κακώσει με); das ist mit V. 12 abgethan und paßt nicht gut zu der Bedingung ἐὰν τλ.; denn dann müßte eben auf Gottes Schutz hingewiesen sein; sondern in dem Sinne, daß ihnen Niemand Uebles wird thun wollen. Daß sie bisher dergleichen, wenn auch nur in geringerem Maß, zu erdulden hatten, lehrt 2, 12. 15. 18 ff. 3, 9. Ἐὰν γένησθε in Folge der Ermahnung. Τοῦ ἀγαθοῦ Neutrum wie V. 11, vgl. V. 14 διὰ δικαιοσύνην. Μιμηταί GJ die meisten Minusk. wie es scheint, Oek., so Tischd., de W.; dagegen ζηλωταί wie Tit. 2, 14 ABC 18 Min., Clem., Dam., Theophyl., so Griesb., Lachm. Urtheilt man nach der Möglichkeit der Entstehung der Lesarten, so müssen die älteren Codd. mit ihrem ζηλωταί zurückstehen. Μιμητής sonst immer in Beziehung auf ein persönliches Vorbild; in der Verbindung hier muß τὸ ἀγαθόν als die ausgeprägte Norm des Verhaltens gedacht werden, an der es dem Christen, der Christum recht gelernet hat, nicht fehlt (vgl. 2, 21 ff.

3, 18 ff.), auch wenn er jedes andere Vorbild entrathen muß; vgl. 3 Joh. 11 μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. (Κακώσων und τοῦ ἀγαθοῦ als Gegensätze; daher letzteres mit Nachdruck vorangestellt. Ueber den Artik. ὁ κακώσων vgl. Win. 5. A. S. 121, 6. A. S. 100).

V. 14. „Aber auch dann, wenn ihr zu leiden hättet um Gerechtigkeit willen, seyd ihr selig. Ihre Furcht aber fürchtet nicht und erschrecket nicht".

Damit kommt nun der Ap. auf den Hauptpunkt der folgenden Erörterung bis 4, 6: das πάσχειν. V. 13 hat nur zum Uebergange gedient. Der Hoffnung V. 13 stellt sich sofort die Erwägung gegenüber, daß Gutes thun und Gutes erfahren nicht immer beisammen sind, sondern eben das Gute den Bösen Anlaß zur Verfolgung wird, wie ja der Christ an Christo seinem Herrn sieht. Ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε = aber selbst in dem Falle, daß ihr leiden müßtet, und die gerechte Erwartung (V. 13) sich an euch nicht erfüllte. Der Optativ, welcher den Fall nur für die Vorstellung gelten läßt, darf nicht befremden, obwohl der Verf. schon vorher auf wirkliche Leiden der Leser hingewiesen hat. Was er hier sagt, hat das ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ μιμ. γίνησθε V. 13 zu seiner Voraussetzung und weist mit διὰ δικαιοσύνην auf sie zurück. Aber auch wenn ihr leiden müßtet, und so oft dies geschieht (vgl. Win. 5. A. S. 339, 6. A. S. 262), seyd ihr doch selig. Μακάριοι sc. ἐστέ. Der Verf. tritt im Nachsatze aus der Form der bloßen Vorstellung heraus, um das μακάριοι als ein Gewisses, Unausbleibliches darzustellen. Die Stelle ist ein Nachklang von Mtth. 5, 10 μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, wo als Grund hinzugefügt ist: ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασ. τ. οὐρανῶν, womit, was 2, 19 f., 4, 13 f und 3, 18 ff. u. Br. über den Werth solchen Leidens gesagt ist, zu vgl. Beati hic in spe, illic in re. Treffend Beng.: Ne hoc quidem vitam beatam vobis aufert, imo auget. Und Gloss. interl.: Non solum non nocet quod a malis irrogatur, sed etiam prodest. Vgl. zu 2, 19 f. Διὰ δικαιοσύνην. Martyrem facit non poena, sed causa (Aug.) Δικαιοσ. wie 2, 24 objektiv, als die, welcher sie nun leben, indem sie des Guten sich befleißigen, vgl. de W. Non solum confessio veritatis, sed in genere studium pietatis, ut apparet ex praecedentibus hujus loci verbis v. 9—11 (Gerh.).

Τὸν δὲ φόβον τλ. Der Verf. kleidet seine Gedanken in die Worte des Propheten Jesaj. 8, 12 f. (LXX τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ (τοῦ λαοῦ) οὐ μὴ φοβηϑῆτε οὐδὲ μὴ ταραχϑῆτε· τὸν κύριον τῶν δυνάμεων αὐτὸν ἁγιάσατε, καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος), um zu zeigen: quomodo suscipienda sint adversa, ne beatitas imminuatur (Beng.). Da gilt es nun vor Allem, die Furcht vor Menschen, die mit der Furcht des Einen, der zu fürchten ist, streitet, von sich thun. Talis enim consternatio vel nos exanimat vel de gradu dejicit ... interea non acquiescimus in Dei praesidio (Calv.) — und bringen uns um die μακαριότης. Im Ausdrucke τὸν φόβον φοβεῖσϑαι will τὸν φόβον, wie in der alttest. Stelle, subjektiv d. h. als bloße substantivische Bezeichnung des Verbalbegriffs genommen seyn (vgl. über diese Verbindungsweise Win. 5. A. S. 256 f., 6. A. S. 200); αὐτῶν aber kann dem Zusammenhange unserer Stelle nach nicht bedeuten: ihre Furcht, mit der sie sich fürchten (so in der altt. Stelle), sondern nur: vor ihnen (so Huth.), oder wohl richtiger noch: ihre Furcht, d. h. die sie euch einflößen wollen (Brückn.). Αὐτῶν weist nämlich zurück auf die κακοῦντας oder die, von denen sie leiden müssen (Win. 5. A. S. 170, 6. A. S. 132). Μηδὲ ταραχϑῆτε ist nicht Milderung (Steig.), sondern Steigerung, wie Gerh. zeigt. Vgl. Joh. 14, 1. 27. Sicut summum malorum, quae lex minatur, est cor pavidum et formidine plenum Lev. 26, 36. Deut. 28, 65, ita maximum bonorum, quae Christus nobis promeruit inque Evangelio offert, est cor de gratia Dei certum ac proinde in omnibus adversis et periculis tranquillum, sagt Gerh.

V. 15. „Dagegen den Herrn Christum heiliget in euren Herzen, dabei aber allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft von euch fordert über der Hoffnung in euch, doch mit Sanftmuth und Furcht.“

Die Lesart κύριον δὲ τὸν Χριστόν ist, trotz ihrer auffallenden Abweichung von der alttest. Stelle, bei ihrer überwiegenden Beglaubigung (vgl. Tischd.) festzuhalten, wie Lachm., Tischd. auch gethan haben (vgl. dagegen de W.). Es verhält sich mit ihr ähnlich, wie mit dem διὰ τὸν κύριον, vgl. zu 2, 13. Christum nennt er, weil er es ist, aus dessen Gemeinschaft dem Christen die Kraft zu leiden und der Friede quillt, in dem die Angst der Welt über-

wunden ist. Κύριον voran: als Gegensatz zu αὐτῶν. Es ist damit beides gesagt, warum sie vor Menschen sich nicht fürchten sollen, und warum sie nur darauf zu achten haben, daß sie Christum heiligen. — Ἁγιάσατε das הַקְדִּישׁוּ der alttest. Stelle, hat im N. T. nur an der ersten Bitte des V. U. Mtth. 6, 9; Luc. 11, 2 eine Parallele. Der Ausdruck umfaßt an sich alles Verhalten des Menschen, das eine Anerkennung der Heiligkeit Gottes in sich schließt. In der alttest. Stelle wird der Ausdruck durch וְהוּא מוֹרַאֲכֶם näher als Furcht Gottes bestimmt. Dieser Zusatz fehlt hier, statt dessen ist ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν hinzugefügt, um damit hervorzuheben, daß das ἁγιάσατε im Innersten des Menschen sich vollziehen muß und nur so den Menschen vor aller falschen Furcht befreien kann. Als wollte er sagen: sorgt nur dafür, daß euer Herz ein Tempel Christi sey, in welcher ihm als Herrn die gebührende Ehre gegeben wird, so darf euch nichts weiter anfechten: ihr habt an ihm, was ihr nur bedürfet. Luth., Calv., Gerh., Beng., welche τὸν θεόν lesen, verstehen ἁγιάσατε von dem Vertrauen zu Gottes Allmacht und seinem väterlichen Schutze. So Luth.: Quando bonum et sanctum duco quicquid a Deo immittitur, tunc sanctifico ipsum. Calv.: Si penitus animis nostris insideat haec persuasio, opem a Deo promissam nobis sufficere, optime ad repellendos ... metus erimus muniti.

Ἕτοιμοι δὲ τλ. Ist δέ unächt (so Lachm. nach C und Min. Vulg. u. a. Uebb.), so bestimmt ἕτοιμοι die Art des ἁγιάσ. näher; ist dagegen δέ ächt (so Tischd. nach A B G J den meisten Minusk., Uebb. und KVV.), so ist der Gedanke der, daß die Heiligung des Herrn zwar die Menschenfurcht, nicht aber die stetige Bereitschaft zur Verantwortung gegen jedermann ausschließt. Δέ führt dann eine Erläuterung ein, die dem Mißverstande begegnet, als ob man um das Urtheil der Menschen sich nicht zu bekümmern habe. Da die Lesart δέ an äußerer Beglaubigung keineswegs zurücksteht, auch die schwierigere ist, und die Auslassung des δέ sich eher verstehen läßt als die Einschiebung, wird man sie mit Tischd. für die ächte zu halten haben. — Ἀεὶ — παντί „die Vorschrift nimmt weder Zeit noch Person aus" (Steig.). So wenig ziemt dem Christen, Andere in stolzer Glaubensgewißheit zu ignoriren, daß sich vielmehr in dieser den Herrn

ehrenden, das Heil des Anderen suchenden Bereitwilligkeit der Verantwortung zeigen muß, daß er den Herrn in seinem Herzen heiligt. Πρὸς ἀπολογίαν = zur Verantwortung wie Phil. 1, 7. 16 u. a. Der Ausdruck erklärt sich von selbst aus der Voraussetzung V. 14 εἰ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην. Ein Muster solcher Vertheidigung ist Apgsch. 24, 14 ff. 26, 6 ff. „Darum will auch hieraus folgen, daß ein jeglicher Christ soll Grund und Ursach wissen seines Glaubens" (Luth.). In welcher Weise das jeder Christ zu thun hat, kann 1, 18—21 lehren. Zu solcher Apologie muß jeder geschickt seyn, vgl. Chrys. b. Gerh. 455. Παντὶ τῷ αἰτοῦντι λόγον = jedem, der Rechenschaft fordert, vgl. 4, 5; Röm. 14, 12; Hebr. 13, 17. Der Dativ hängt ab von ἀπολογίαν (vgl. de W.). Wegen Mtth. 6, 7 hat man παντί beschränken zu müssen geglaubt. Nimirum confessio nostra non debet hominum libidini et proterviae subjecta esse, sed Dei gloriae et saluti proximi inservire (Gerh.). Unser Context macht aber einfach dies zur Bedingung, nicht daß der Andere Gründe verlangt (Steig.), sondern daß er, wie immer seine Gesinnung seyn mag, in Wahrheit Aufschluß begehrt.

Περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος. Hier ist ἐλπίς nicht synekdochisch (Calv.) zu nehmen = πίστις, sondern wie Luth.: In persecutione oportet nos habere spem; si ratio spei exigitur, oportet nos habere verbum, vgl. b. Gerh. p. 416. Τὰς ἐλπίδας ἡμῶν ἀπεφαίνοντο κενάς Dek. Und τῆς ἐν ὑμῖν sagt der Verf., weil er sich die Leser als solche denkt, welche διὰ δικ. verfolgt werden. Nisi intus in corde resideat fides, frustra garriet lingua; ergo radices in nobis agat, ut deinde proferat confessionis fructum (Calv. und ihm nach Gerh.). — Ἀλλὰ (denn so ist ohne Zweifel zu lesen) μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου macht gegenüber dem ἕτοιμοι ἀεὶ . . : παντὶ τλ., damit diese stete Bereitschaft nicht mit Leichtfertigkeit verwechselt werde, noch dies geltend, daß diese Apologie mit Sanftmuth und Furcht geführt werden müsse. Es hebt dies ἀλλά, wie de W. bemerkt, die gemachte Bedingung hervor, „gleichsam: doch wohlgemerkt". Die Präposition μετά ist mit ἀπολογία zu verbinden. Ueber πραΰτης vgl. oben 3, 4 zu πραέος. Die Sanftmuth eines demüthigen, von hochfahrender Anmaßung und Leidenschaftlichkeit freien, durch Anfeindung nicht gereizten und verbitterten Herzens sollen sie da-

bei beweisen. Die Wahrheit macht das Herz in sich ruhig und sicher, und das muß sich nach außen in der πραΰτης erweisen. Καὶ φόβου der Gegensatz gegen die profana audacia, die falsche Sicherheit. Vgl. Luth.'s treffliche, aus eigener Erfahrung geschöpfte Erklärung der St.: „Da sollt ihr nicht mit stolzen Worten antworten und die Sach mit einem Trotz hinausführen und mit Gewalt, als wolltet ihr Bäume ausreißen, sondern mit solcher Furcht und Demuth, als ob ihr vor Gottes Gericht ständet .... so mußt du in der Furcht stehen, und dich nicht auf deine Kraft verlassen, sondern auf die Wort und Zusage Christi, Mtth. 10, 19 f. u. s. w." Vgl. damit 1 Cor. 2, 3. Nicht die Rücksicht auf die Menschen (ohne allen Grund denkt man dabei an die Obrigkeit), sondern die Sache selbst verlangt φόβος von dem, der sie vertheidigen will. Nisi enim Dei timor subsit, in fastum mens humana erigitur; nisi ad mansuetudinem animus sit compositus, statim ebulliunt contentiones (Calv. u. Gerh.).

V. 16. „Indem ihr ein gutes Gewissen habt, damit ob dem, darum ihr gelästert werdet, zu Schanden werden, die euren guten Wandel in Christo schmähen".

Συνείδησιν ἔχοντες ἀγ. τλ. Die letzte Bestimmung über die rechte Art zu leiden und im Leiden selig zu seyn und der Punkt, bei welchem nun die Erörterung stehen bleibt, V. 17. 21. 4, 1—6. Nur fragt es sich, ob συνείδ. ἔχοντες zunächst als eine Bestimmung zu ἕτοιμοι und also diesem untergeordnet, oder ob es diesem nebengeordnet und wie dieses als eine Bestimmung zu ἁγιάσατε genommen seyn will. Im letzteren Falle wäre συνείδ. ἔχοντες per asyndeton angereiht, so Beng., Steig., de W. u. A. Dazu ist aber kein Grund vorhanden. Denn συνείδ. ἔχοντες bezeichnet ja eben treffend den Punkt, auf den es ankommt, um in rechter Weise immer zur Verantwortung gerüstet zu seyn. Parum auctoritatis habet sermo absque vita, ideo fidei professioni conjungit ap. bonam conscientiam (Calv. u. Gerh.). „Ueber die christliche Hoffnung kann nur der sich verantworten aus gewisser Zuversicht, der die geschenkte Gnade in einem guten Gewissen als einem guten Gefäße bewahrt hat" (Harl.). Und daß nur solch ein Zeugniß etwas ausrichtet, lehrt ἵνα τλ. Mit der Unterordnung dieser Participialbestimmung unter ἕτοιμοι geht übrigens die Beziehung auf ἁγιάσατε nicht verloren, sondern vermittelt

sich nur durch ἕτοιμοι; denn ἕτοιμοι δέ erläutert ja das ἁγιάσατε: heiligt den Herrn, so aber daß ihr immer zur Verantwortung bereit seyd, indem ihr ein gutes Gewissen habt. Ueber συνείδ. zu 2, 19 = τοῦτ᾽ ἔστιν ἀγαθὰ ἑαυτοῖς συνειδότες, ἀλλ᾽ οὐ κακά. **Si omnes te accusent, ad absolutionem sufficit, si sola apud Deum conscientia te excuset** (Gerh.). Aufgelöst wäre natürlich das Partic. ein Imperativ. — Ἵνα ἐν ᾧ τλ. vgl. zu 2, 12. Die Lesart ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὡς κακοπ. wäre zu übers. — worin, weswegen sie euch etwa verläumden möchten als Uebelthäter. Ueber die Auslassung des ἄν Win. 5. A. S. 355 f., 6. A. S. 275. Lachm. hat καταλαλοῦσι nach ACJ und Minusk. Wahrscheinlich aber ist die kürzere Lesart ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε ohne ὡς κακοπ. an dieser Stelle die ächte, so Tischd., obwohl sie nur B. 69. 137, wohl auch mehrere Uebb. und Clem. für sich hat. Καταισχυνθῶσιν οἱ τλ. Zu καταισχ. vgl. 2, 6 = factisch zu Schanden werden. Οἱ ἐπηρεάζοντες der Ausdruck nur noch Mtth. 5, 44; Luc. 6, 28; der Objekts-Accusativ zeigt, daß nicht von thätlicher Mißhandlung die Rede ist; es ist = schmähen; die ἐπηρ. sind dieselben wie die καταλαλ.; nur drückt ἐπηρ. die positive feindselige Gesinnung mehr aus, vgl. Gerh., Steig. Τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν Bezeichnung des Objekts nach seinem factischen Bestande, um so das Unrecht des ἐπηρ. und dessen Folge das καταισχ. als Ergebniß des Sachverhalts erkennen zu lassen. Ἀγαθὴ ἀναστρ. wie oben 2, 12 καλὴ ἀναστρ. Ἐν Χριστῷ adverbiale Näherbestimmung des Begriffs ἀγαθὴ ἀναστροφή. „Dieser wird in die Beziehung zu Christus gebracht, daß er in ihm gesetzt, in ihm gedacht seyn will, und dadurch die nähere Bestimmung der Christlichkeit erhält" (Hofm. Schriftb. I. S. 203). Als Wandel in ihm, d. h. in seiner Gemeinschaft, ist er eben ein guter. **Ita valebit linguae patrocinium, si vita simul respondeat** (Calv.); denn allerdings die ἀπολογία V. 15 ist nicht dasselbe mit dem hier V. 16 Genannten, Eines aber vom Anderen unabtrennlich.

V. 17. „Denn es ist besser, daß ihr als Gutesthuende, so es Gottes Wille wollen sollte, leidet, denn als Uebelthuende".

Κρεῖττον γὰρ ἀγαθοπ. weist auf συνείδ. ἔχ. ἀγαθήν als den Hauptpunkt der Erörterung, eben damit aber auf den ganzen Complex der vorangehenden Ermahnung zurück. Zum Gedanken vgl. 2, 19. 20, woraus auch der Sinn von κρεῖττον klar wird:

dort χάρις, κλέος, εἰς τοῦτο ἐκλήθητε. Vgl. damit 1 Cor. 7, 9. 38; 2 Petr. 2, 21, wo überall κρεῖσσον „vom sittlich Zuträglichen" (de W.) steht. Beatius infinitis modis (Beng.), vgl. V. 14. Haec consolatio arcana potius meditatione, quam longo verborum circuitu percipitur (Calv.); die Begründung gibt V. 18 ff. Occurrit, sagt Gerh. richtig über den Zusammenhang, tacitae objectioni... Non adeo graviter.. ferrem, si essem promeritus. Respondet Petrus: satius est te non esse meritum, ut benefaciens ac male audiens te verum Christianum probes. Ἀγαθοποιοῦντας, wie oben V. 14 διὰ δικαιοσ., als Grund des πάσχειν. Εἰ θέλοι (nicht θέλει, vgl. Tischd.) τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ähnlich wie 1, 6 εἰ δέον ἐστί, vgl. 4, 19. Der Optativ wie oben V. 14 εἰ πάσχοιτε = wenn und so oft er wollen sollte, gleichviel ob es wirklich geschieht oder nicht. Sensus est: si Deus bona sua voluntate statuat (Gerh.). Es ist die Schickung Ausfluß des guten, gnädigen Willens, den der Christ hinlänglich kennt, um dankbar seine Schickung hinzunehmen. „Gehe du hin in Glaube und Liebe: kommt das Kreuz, so nimm es an; kommt es nicht, so such' es nicht" (Luth.). Agnoscant fideles, a Deo se in arenam deduci, ut sub ejus auspiciis fidei suae specimen edant (Calv.). — Der Schluß V. 17 schlingt sich in den Anfang V. 14 zurück. Zu τὸ θέλημα. Win. 6. A. S. 533: θέλημα der Wille an sich, θέλειν das Thätigwerden desselben.

V. 18—22.*) **Begründung des Gedankens** V. 17 **durch Hinweisung auf den Mittler des Heils**, der 1) auf

*) Zur Geschichte und Literatur der Auslegung dieser Stelle muß ich mich der Kürze halber begnügen, auf **Dietelmaier**, historia dogm. de descensu Christi ad inferos literaria, Norimb. 1741, rec. Altd. 1762, **Pott** exc. III. seines Commentars, **Steiger** z. d. St. und **J. L. König**, die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankf. 1842, S. 79—201 u. 260—268, wo allein über 100 Monographieen dieses Betreffs angeführt sind, zu verweisen, womit auch **Volbeding**, ind. diss., Lips. 1849. p. 66 sq. zu vgl. Die neuesten Erörterungen der Stelle wird man meines Wissens im Contexte angegeben finden. Doch muß ich auch bekennen, daß mir in meiner literarisch isolirten Lage manches zur Sache Dienliche nicht zur Hand war, was ich namentlich von **Güder's** Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten, Bern 1853, zu bedauern habe. **Weiß**, der petr. Lehrbegriff, Berl. 1855, ist mir soeben noch vor Absendung der zweiten Hälfte des Ma-

dem Wege des Leidens, das er, der Gerechte, für Ungerechte erduldet hat, nicht bloß für sich die Herrlichkeit seines Geisteslebens gewonnen, sondern uns damit Gott zugebracht hat, so daß mit Ihm leiden muß, wer an seinem Heile Theil haben will, V. 18; ja der 2) die todesgewaltige Macht seines Geisteslebens selbst an den wegen ihres sträflichen Ungehorsams in jener Wartezeit vor dem Gerichte der Fluth hingerafften und in Haft befindlichen Geistern durch eine Bezeugung des Heils in herablassender Gnade erwiesen hat, woran sie, die Leser, die Heilsmacht seines aus dem Tode genommenen Lebens zu ihrem Troste erkennen, zugleich aber auch lernen mögen, wie wenig sie Ursache haben, sich ihren leidenvollen Zeugenberuf in der dermaligen Wartezeit des Gerichts um des Unglaubens der Welt willen verdrießen zu lassen, 19. 20; und der endlich 3) kraft seiner Auferstehung und Erhöhung ihnen die Rettung und Vollendung angedeihen lassen wird, die ihnen im Gegenbilde zur Rettung Noah's und der Seinigen bereits das Wasser der Taufe gewährleistet, wenn anders dies Wasser der Taufe ihnen zu dem gedient hat, wozu es dienen soll: die Erfragung eines guten Gewissens bei Gott zu seyn, somit allem κακοποιεῖν bei ihnen ein Ende gemacht hat, 21. 22.

So glaube ich den Sinn und Zusammenhang der Stelle fassen zu müssen. Darüber nämlich bin ich mit mir im Reinen, daß die Auffassung, welche V. 19. 20 von einer Predigt Christi zur Zeit Noah's versteht, nicht zu halten ist, obwohl sie nach dem Vorgange Augustin's, Beda's, Hugo's v. St. Caro, Thomas' von Aquin., dann namentlich Beza's, dem viele reformirte Theologen sich anschlossen, auch von Skaliger, J. Gerhard, Hornej., J. Capell., S. Bochart, Elsner, Benson, Hotting. u. v. A. (s. Wolf, Cur. p. 183 sq.), zuletzt von Pistorius (Zeitschr. für luth. Theol. 1846. 2. H. S. 14 ff.), von Besser (in seiner mir eben erst zugegangenen Auslegung der petr. Briefe, Halle 1854. S. 281 ff.), namentlich aber von v. Hofmann mit gewohnter Schärfe (Schriftb. II. S. 335—341) vertheidigt worden ist. Die Gründe, welche mich von der Beistimmung zu dieser, neuerdings von so gewichtigen Auslegern gebilligten Ansicht abhalten, sind in der

nuskripts zugekommen. Einen eingehenderen Gebrauch konnte ich daher von seiner Schrift nicht mehr machen.

exegetischen Erörterung dargelegt. — Für die Auffassung der Stelle von einer Predigt Christi unter den Todten kann man nicht alle die Kirchenväter als Gewährsmänner anführen, welche nur überhaupt von einem Hingang Christi in den Hades und einer erlösenden Wirkung seines Hinganges reden (vgl. b. König S. 79 ff.); denn die Auffassung der petrin. Stelle hat damit keinen nothwendigen Zusammenhang; wohl aber ist die in Rede stehende Auslegung bei allen denen anzunehmen, welche den Zweck des Hinganges Christi in den Hades in das κηρύσσειν setzen, so verschieden sie auch den Kreis derer bestimmen, welchen diese Predigt gegolten habe, indem sie ihn theils auf die Frommen des A. B. beschränken, theils auch auf die Besseren unter den Heiden, theils auf alle Verstorbene ausdehnen (vgl. a. a. O. S. 135 ff.). Dies gilt von Justin., Iren., Clem. v. Alex., Orig., Hippolyt., Hilar. Pictav., Athan. u. A. Mit voller Bestimmtheit findet sich die Auslegung der petr. Stelle als einer Heilspredigt an die einst zu Noah's Zeit Ungläubigen vor bei Clem. (bei König S. 93 f.) Orig. (S. 95 ff.), Hilar. Pictav. (S. 103 f.). In der Reformationszeit stimmen Erasm., Luth., Zwingli, Calvin bei mannichfacher Differenz unter sich darin überein, daß die Stelle von einem Thun Christi an Verstorbenen handle. Nach Erasmus offenbart Christus den Guten und Bösen in der Unterwelt seine Herrlichkeit, jenen zur Erlösung, diesen zur Verdammniß (vgl. bei Steig. S. 356), ebenso Calv. in seinen Institt. (lib. II. c. 16. 8—10, vgl. bei König S. 158 ff.) und in der Psychopannych. p. 16 sq. Dagegen stimmt er in dem Comm. z. u. St. mit Zwingli überein, indem er die Predigt auf die Frommen des A. B. beschränkt; beide Male aber erklärt er das ἐν πνεύματι πορευθείς von einer dynamischen Wirkung, nicht von einem wirklichen Hingange, wie schon früher Pikus von Mirandola u. A. gethan. Luth. dagegen faßt in der Auslegung z. u. St. 1523 das ἐκήρ. von der Predigt durch die Apostel an die Lebenden; schon 1521 aber hatte er die Stelle von einem Hingange Christi zu denen, die in der Vorhölle waren, verstanden; für diesen Sinn spricht er sich auch in der Erklärung zu 1 Mos. 7, wiewohl mit Widerstreben, aus: „Petrus zeigt eben mit diesen Worten an, daß etwa eine ungläubige Welt gewest sey, welcher nach seinem Tode der verstorbene Christus gepredigt habe", und zu Hos. 4, 2 im Jahre 1545:

„Hier sagt Petrus klärlich, daß Christus .. auch etlichen gepredigt habe, die zur Zeit Noäh nicht glaubten und auf die Geduld Gottes warteten", beschränkt also die Predigt auf die Bußfertigen. In seiner Torgauer Predigt vom Jahre 1533, sowie in der Concordienformel Art. 9 bleibt die petrin. Stelle bei Seite, indem die Absicht der Höllenfahrt in die Vernichtung der Herrschaft des Teufels und unsere Befreiung aus der Gewalt desselben gesetzt wird, wobei bestimmt wird, daß Christus gleich nach dem Tode, und daß er nach Seele und Leib hinabgestiegen sey (vgl. die Stellen b. König S. 152 ff.). Mit dieser letzteren Bestimmung entfernt sich diese Auffassung von der altkirchlichen, in welcher mit geringen Ausnahmen (vgl. in dieser Beziehung a. a. O. S. 92 über Theodotos und S. 107 über Gregor von Nazianz [?]) der descensus auf die Seele Christi beschränkt wird. Doch behauptet freilich Luth. zugleich, daß der Leib im Grabe geblieben sey. Die von der Concordienformel aufgenommene Fassung wurde aber auch für die Erklärung von 1 Petr. 3, 19 maßgebend, wobei die Predigt Christi an die Ungläubigen als eine legalis und damnatoria genommen wurde (so von Flac., Calov., Quenst., Hollaz, Budd., Wolf u. A. vgl. b. Steig. S. 357). Jedoch macht sich, unter Festhaltung des Hingangs Christi nach Seele und Leib, bei Hutter, Quenst., Baier, Carpzov u. A. (vgl. die Stellen b. König S. 157) die Annahme des Hingangs nach der Wiederbelebung in Uebereinstimmung mit 1 Petr. 3, 19 geltend. Andererseits kommt auch die altkirchliche Ueberlieferung darin zur Anerkennung, daß der Hingang auf die Seele beschränkt wird, so bei einem ungenannten Freunde Luth.'s, Urbanus Rhegius, Matthesius u. A. (vgl. b. König S. 171). Und in Uebereinstimmung mit Luth. zu Hos. 4, 2 wird von Urbanus Rh., L. Osiander, Quistorp, Hutter, dann Beng. z. u. St. der Zweck des Hingangs darin gefunden, den zu Noah's Zeit Ungläubigen, dann aber Bußfertigen das Heil zu verkündigen (vgl. b. Steig. S. 356, Thomasius a. a. O. II. S. 242 Anm.). Unter den neueren Auslegern haben Pott, Steig., Jachm., König, Grimm (Stud. u. Krit. 1835. 3. H.), Weizel (ebenda 1836. 4. H.), Winzer (annott. ad loc. 1. ep. Petr. 3, 18—22 et 4—6), Nitzsch (Syst. d. chr. L. §. 219), Güder (in der genannten Schrift), de Wette, Brückn., Huth., Schmid (bibl. Theol. II. 181 ff.), Olsh. (vgl.

auch zu Luc. 16) u. v. A. die petrin. Stelle von einer Predigt Christi im Reiche der Todten an die zu Noah's Zeit Ungläubigen ausgelegt*), wobei jedoch die Meisten den Hingang auf die Seele beschränken und in die Zeit des Triduums verlegen, während de W., Huth., Thomas. a. a. O. S. 240 mit Recht den Hingang, von welchem der Ap. redet, nach der ζωοποίησις verlegen. — Neben den bisher genannten beiden Auffassungen mit ihren Modifikationen hat sich noch eine dritte geltend gemacht, welche die Stelle von der Predigt Christi durch die Apostel an die Lebenden versteht. So Luth. in der Auslegung z. u. St., dann namentlich die Arminianer und Socinianer (Socin., Schlichting, Grot., Limborch u. A.). Auch Schöttgen, Hensler, für deren Widerlegung, da sie als beseitigt betrachtet werden kann, wir lediglich etwa auf Steig. S. 351—353 verweisen.

Als Vorbemerkung zu der Erklärung mögen hier noch Steiger's treffende Worte stehen: „Der ganze Abschnitt (3, 18—22, wie auch 4, 1—6) entspricht seinem Wesen und dem Zusammenhange nach den Versen 2, 21 ff. Dem Zusammenhange nach ist er ebenfalls ein Grund für die geduldige Ausdauer im Gutesthun und Leiden, hergenommen von dem unschuldigen, geduldigen Leiden des Erlösers, nicht nur sofern dieses Vorbild, sondern auch sofern es Grund unseres Heiles ist. So ist denn auch der Inhalt dieser Stelle sowohl dogmatisch als ethisch, und selbst da, wo der Ausdruck das eine oder andere Moment hervorkehrt, geschieht es in enger Verbindung, in raschen, oft kühnen Uebergängen, welche die sondernde Auslegung der Stelle sehr erschweren, bis das praktische Moment wieder überwiegend daraus hervorgeht. Aber die Anlage des Ganzen ist umfassender, und der Gang der Gedanken noch großartiger als dort."

V. 18. „Denn auch Christus hat einmal um der Sünden willen gelitten, der Gerechte für Ungerechte, auf daß er uns Gott zuführte, getödtet dem Fleische nach, aber lebendig gemacht dem Geiste nach".

Hier wirkt nun jedes Wort zum Ganzen der Argumentation mit. Ὅτι καὶ Χριστὸς — ἔπαθε. Καὶ Χριστός wie 2, 21. Als

*) Zuletzt Weiß a. a. O. 227 ff., auf dessen Gesch. der Exegese 216 ff. wir noch verweisen.

den Mittler des Heils bezeichnet er ihn, sofern hierin das Verpflichtende seines Leidens für die Seinigen liegt. Καί = wie auch sie nach dem Vorangehenden leiden sollen. Bezieht sich dies καί nur auf ἔπαθε oder auch auf die Nebenbestimmungen ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν? Die meisten Ausleger (zuletzt de W. Huth.) läugnen das Letztere. Aber ist nicht V. 17 ἀγαθοποιοῦντας durch den Gegensatz ἢ κακοπ. als der Hauptpunkt bezeichnet? So wird der Ap. doch wohl sagen wollen: was sie erfahren, indem sie wegen Gutthat διὰ δικ. leiden müssen, habe ja auch Christus erfahren, indem er ein Mal um der Sünde willen gelitten hat, trotz des Unterschiedes, der zwischen seinem und ihrem Leiden besteht; aber das Recht einer Vergleichung ruht darauf, daß auch ihr Leiden, sofern es in Folge ihres Berufes der Welt die Tugenden ihres Berufers zu verkündigen (2, 9) über sie ergeht, in seinem Maße ein πάσχειν περὶ ἁματριῶν ist. Von dem ἅπαξ aus fällt aber sofort vermöge der Gleichstellung durch καί „ein tröstliches Licht auf das Leiden der Christen" (Besser), das ein Mal erduldet, für immer der Herrlichkeit theilhaftig macht. Ἅπαξ ἔπαθε nämlich sagt der Ap. von Christi Leiden (vgl. Hebr. 9, 27. 28; Röm. 6, 9. 10), indem er auf den Ausgang seines Leidens θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, vgl. mit V. 22, hinblickt. Nobis quoque melius est semel cum Christo pati, quam in aeternum sine Christo (Beng.). 2 Tim. 2, 11. Aber der Ap. sagt im Folgenden nicht bloß, welchen Ausgang Christi Leiden genommen hat, sondern zugleich, wozu dieser Ausgang seines Leidens uns dient, was damit für uns erreicht ist: so liegt in dem ἅπαξ zugleich der Trostgedanke, daß die Absicht seines Leidens an uns damit für immer erreicht sey (wonach u. St. an Hebr. 7, 27. 9, 12. 25 f. 10, 1. 2 erinnert), und die Mahnung, daß das κακοποιεῖν für die Leser einmal für immer abgethan seyn müsse, und von einem κακαποιοῦντας πάσχειν bei ihnen keine Rede seyn könne, vgl. 4, 1 ff. Aehnlich Gerh. p. 436. Die Lesart ἀπέθανεν statt ἔπαθεν ist stark testirt durch A. C. mehrere Min. Uebb. und KVV., von Lachm. recipirt, von Tischd. und de W. dagegen verworfen als Glossem nach Röm. 5, 6 f. 6, 10, wohl mit Recht. Der Zusammenhang mit V. 17 und 4, 1 spricht jedenfalls für ἔπαθεν, das hier wie Hebr. 13, 12 vom Todesleiden gebraucht ist. Ostendit, sagt Gerh. in Be-

ziehung auf die wiederholte Vorhaltung des Leidens Christi, se non posse satiari commemoratione passionis Dominicae; unde se vocat testem passionum Christi 5, 1. Δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων. Ist mit περὶ ἁμαρτιῶν das Leiden Christi nur erst allgemein als ein um der Sünden willen erduldetes bezeichnet, so daß hier noch eine gleichstellende Beziehung zwischen Ihm und den Seinigen möglich war, so ist dagegen mit δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων die Seite seines Leidens benannt, die seinem Leiden ausschließlich eignet und es zu einem priesterlichen Sühnopfer für sie macht. „Das Leiden als Widerfahrniß des Gerechten zur Erfüllung seines Heilsberufes an der sündigen Welt und seine als priesterliche Selbstopferung bezeichnete Leistung sind hier mit περὶ ἁμ. — δίκ. ὑπ. ἀδ. in den denkbar kürzesten Ausdruck gefaßt" (Hofm. Schriftb. II. S. 329). Δίκ. ὑπὲρ ἀδ. ohne Art.: nicht er als der einzig Gerechte soll der Gesammtheit der Anderen als Ungerechter gegenübergestellt werden, sondern er in seiner Eigenschaft als Gerechter denen, für die er gelitten hat in ihrer Eigenschaft als Ungerechte. Exaggerat Christi amorem et benignitatem (Gerh.), vgl. Röm. 5, 6. 8. Somit wer an seinem Heile Theil haben will, muß sich unter die ἄδικοι subsumiren; und wenn der Ap. oben V. 12 von Gerechten redet, so kann er nur solche meinen, die es durch ihn geworden sind (vgl. Besser). Für sie hat er, der Gerechte, gelitten, um sie, wie das Folgende sagt, Gott zuzuführen. Der Gedanke ist also, daß durch sein Leiden die den Zugang zu Gott sperrende Sünde, vermöge deren sie ἄδικοι waren, hinweggeräumt sey; wie dies aber in seinem des Gerechten Leiden geschehen sey, lehrt 2, 24 (vgl. z. d. St.). Das Verb. προςάγειν bedeutet = hinzuführen, προςάγ. τῷ θεῷ ist unser: Gott zuführen, plus quam ad (Beng.), in tropischem Sinne, vgl. Win. 5. A. S. 511, 6. A. S. 384. Aehnlich Röm. 5, 2; Eph. 2, 17 f. 3, 12. Treffend Beng.: Ut nos, qui abalienati fueramus, ipse abiens ad Patrem secum una justificatos adduceret . . per eosdem gradus, quos ipse emensus est exinanitionis et exaltationis. Ex hoc verbo Petrus usque ad 4, 6 penitus connectit Christi et fidelium iter sive processum. Wiefern mit Christi Leiden dieser Zweck des προςάγειν erreicht sey, lehrt die Participialbestimmung θανατωθεὶς μὲν τλ. Er als der leiblich Getödtete, geistlich Lebendig-

gemachte kann zu Gott führen, indem er das in seinem Tode erworbene, in seiner Auferstehung erwiesene Heil nun als der Lebendige denen zueignet, die mit ihm sterben, um mit ihm zu leben. So vermöge dieses Gegensatzes ist er auch nach 2, 4. 5 der λίθος ζῶν, von dem das Leben in die Seinigen ausströmt. Vgl. unten V. 21 δι' ἀναστάσεως, Hebr. 7, 25; Joh. 12, 31. Das προςάγειν beruht demnach auf seinem sühnhaften Tode einerseits und seinem verklärten Geistesleben, das er an den Seinigen bethätigt V. 21 f., andererseits. Die sittlich mahnende Bedeutung dieser Participialbestimmung, welche de W. allein gelten lassen will, indem er θανατ. an ἔπαθεν anknüpft, gewinnt vielmehr erst bei der Anknüpfung des θανατ. an προςαγάγῃ ihren Halt: denn ruht unser Heil auf dem Tode und Leben des Heilsmittlers, so ist klar, warum der, welcher Antheil an seinem Heile begehrt, mit ihm leiden muß, um mit ihm zu leben, vgl. 2 Tim. 2, 11. — Subjekt zu θανατ. wie ζωοπ. ist Christus, der ganze Christus nach Seele und Leib. Von ihm muß Eines wie das Andere gelten; das Erste zuvor und das Andere hernach (denn daß ζωοπ. im Gegensatze zu θανατ. nicht lebendig bleiben heißen kann, was es ja auch an sich nicht bedeutet, versteht sich von selbst); aber beides ist von ihm nicht schlechthin, sondern unter einer gewissen Relation ausgesagt. Dem Fleische nach, fleischlich ist er getödtet, aber dem Geiste nach, geistlich wieder lebendig gemacht. Nämlich „Fleisch" und „Geist" sind hier, wie Röm. 1, 3; 1 Tim. 3, 16, nach Huth.'s richtiger Bemerkung, nicht als Christo persönlich zukommende Bestimmungen, sondern als „allgemeine Begriffe" wie 4, 6 gebraucht. Ist nun nach der sonstigen Bedeutung dieses Gegensatzes σάρξ dasjenige, was dem Menschen von seiner natürlichen Geburt her eignet und seine Gemeinschaft mit der Welt vermittelt, πνεῦμα aber im Gegensatze zur σάρξ nicht das natürliche, sondern das in der Wiedergeburt ihm geschenkte Princip seiner Gottesgemeinschaft, durch dessen Einpflanzung erst sein πνεῦμα in den Gegensatz zur σάρξ tritt, so ist so viel klar, daß auch in der Anwendung auf Christum dieser Gegensatz nicht auf den Unterschied von Leib und Seele oder menschlicher und göttlicher Natur*), auch nicht auf den seines

*) So auch Weiß S. 250 ff. Dies πνεῦμα aber, „was wir seine gött-

irdisch sinnlichen Lebens und seiner geistigen Persönlichkeit (de W.) bezogen werden kann, sondern der Gegensatz auch da, wie Beng. sagt: principium statumque vitae et operationis congruae bezeichnet. Er hört auf sarkisch zu leben, um fortan pneumatisch zu leben, und zwar beides nach Seele und Leib. Und die Dative σαρκί — πνεύματι wollen also nicht benennen, woran ihm etwas widerfahren ist, sondern „eine adverbiale Näherbestimmung für θανατ. und ζωοπ. sein" (Hofm.). Nur so läßt sich verstehen, wie von dem, dessen Geist nie aufgehört hat zu leben, gesagt seyn kann: ζωοπ. πνεύματι. „Das ist die Meinung, daß Christus durch sein Leiden genommen ist von dem Leben, das Fleisch und Blut ist, wie ein Mensch auf Erden, der in Fleisch und Blut lebt, gehet und stehet ... und Er nun in ein ander Leben gesetzt ist und lebendig gemacht nach dem Geist, getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das ganze Leben, das Christus jetzund hat an Seel und Leib, also daß er nicht mehr einen fleischlichen, sondern geistlichen Leib hat" (Luth.). Quid est enim quod vivificatus est spiritu, nisi quod eadem caro vivificante spiritu resurrexit? August.). „Er hört auf zu leben, indem das, was dem Ich Mittel der Selbstbethätigung ist, dem Tode anheimfällt, und fängt wieder an zu leben, indem er eben dieß zum Mittel seiner Selbstbethätigung wieder nimmt. Das dem Tode verfallene Leben war ein Fleischesleben, das heißt ein solches, welches an der gegenwärtigen Beschaffenheit der menschlichen Natur, an der Aeußerlichkeit ihrer Weltgemeinschaft seine Bestimmtheit hatte. Das wiedergewonnene Geistesleben ist ein Geistesleben, das heißt ein solches, welches seine Bestimmtheit von dem Geiste hat, in welchem unsere innere Gottesgemeinschaft besteht" (Hofm. a. a. O. II. S. 336. 384 f.). Derselbe Gegensatz muß wie an Christo, so auch an den Seinen sich vollziehen und vollenden; aber der große Unterschied zwischen Ihm und ihnen findet freilich Statt, daß, weil das πνεῦμα seiner Gottesgemeinschaft das einer ewigen Gottesgemeinschaft ist, die σάρξ seiner Weltgemeinschaft nur die Schwäche, nicht aber die Sündhaftigkeit derer an sich haben kann, die Fleisch vom Fleisch

liche Natur nennen würden", sey dem Menschen Jesus bei der Taufe mitgetheilt worden als ein accidentielles, und in ihm sey er in den Hades gegangen! So steht der Apostelfürst allerdings weit genug von Paulus ab.

geboren sind, während er empfangen ist vom heiligen Geiste und von dem Geiste alles sein irdisches Thun bestimmt seyn läßt. Der Unterschied liegt aber nicht im Ausdrucke, als ob dieser an sich in Beziehung auf Christum menschliche und göttliche Natur bezeichnete, sondern in der Sache. Vgl. noch 2 Cor. 13, 4. — Das Gewicht des Gegensatzes ruht auf dem zweiten Glied: ζωοπ. δὲ πνεύματι. Als solcher ist Christus zum πνεῦμα ζωοποιοῦν 1 Cor. 15, 45 geworden, dessen rettende Lebensmacht die Seinen an sich erfahren.

Die einzelnen Momente der Argumentation in Beziehung auf V. 17 faßt Calv. treffend so zusammen: Si in afflictionibus nostris sumus nobis bene conscii, exemplo Christi patimur: unde sequitur nos beatos esse. Simul autem probat a fine mortis Christi, minime consentaneum esse, ut ob maleficia nostra plectamur. Christum enim passum esse docet, ut nos adduceret Deo. Quid hoc sibi vult nisi nos Christi morte ita fuisse Deo consecratos, ut illi vivamus et moriamur?.. Accedit aliud consolationis argumentum, felicem mortis Christi exitum fuisse, quia etsi passus est ob infirmitatem carnis, resurrexit in virtute spiritus. Ergo Christo nihil obfuit crux neque mors, quum vita palmam obtinuerit. Hoc autem ideo dictum est, ut sciamus (2 Cor. 4, 10), nos in corpore nostro ferre mortificationem Christi, quo vita ejus manifestetur in nobis. Wem sollte da nicht einleuchten, daß es besser sey, um Gutthat willen zu leiden, als um Uebelthat willen?

V. 19. 20. „In welchem er auch den in Haft befindlichen Geistern hingehend gepredigt hat, nachdem sie nicht gehorsamt hatten einst, als harrete die Langmuth Gottes in den Tagen Noah's, da der Kasten zugerichtet wurde, in welchen Wenige, d. i. acht Seelen, gerettet wurden, hindurch durch das Wasser."

V. 19. Ἐν ᾧ sc. πνεύματι, so jedenfalls, wie man auch im Uebrigen auslegen mag, = in eben dem Geiste, „an dem er nach seiner Wiederbelebung seines nunmehrigen menschlichen Lebens eigenthümliche Bestimmtheit hat" (Hofm.). Nun ist zwar das πνεῦμα das Band eben sowohl seiner ewigen wie seiner geschichtlich vollendeten Gottesgemeinschaft; und darauf beruft man sich, indem man die Stelle von einem Hingehen Christi im Geiste zur Zeit Noah's faßt; aber dem Context zufolge ist das einzig

Natürliche anzunehmen, daß ἐν ᾧ dem vorher mit ζωοποιηθείς πνεύματι bezeichneten Lebensstande Christi angehört, in welchen er durch den Tod eingegangen ist. Für diese Auffassung spricht auch das folgende δι' ἀναστάσεως V. 21 und ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ κτλ. V. 22. Schon längst (vgl. etwa Wolf Cur. z. d. St.) ist bemerkt worden, daß der Ap. Christum von seinem Todesleiden an durch die Stufen seiner Verherrlichung und der ihnen entsprechenden Selbstbezeugung seines Geisteslebens bis auf den Thron des Himmels begleite (vgl. auch Thomas. Christi Pers. u. Werk II. S. 239). Ist aber Christus als ζωοπ. πνεύματι Subject des Satzes, und ist die zu V. 18 gegebene Erklärung des ζωοπ. πνεύμ. richtig, so kann das V. 19 benannte Ereigniß auch nicht dem Todeszustande des Herrn (so Bengel, Schmid a. a. O. II, 173 und die Meisten) angehören, schon deshalb nicht, weil, wie immer man auch πορευθ. ἐκήρυξε verstehen mag, in keinem Falle der Todeszustand des Herrn in dualistischer Weise so zu denken ist, daß während der Leib in des Todes Banden ist, der Geist des Erlösers messianischem Wirken obliegt. — Die Bestimmung ἐν ᾧ entspricht dem τοῖς πνεύμασι: cum spiritibus in spiritu egit (Beng.). Uebrigens stellt dies ἐν ᾧ das damalige Hingehen und Predigen des Herrn auf eine Linie mit seiner dermaligen Gegenwart und Wirksamkeit unter den Seinigen auf Erden (Joh. 14, 18; Mtth. 28, 10, namentlich aber Eph. 2, 17; Apgsch. 26, 23), nur daß man sich bei den des Leibes entkleideten Geistern die Fähigkeit der Wahrnehmung des im Geiste gegenwärtigen, leiblich verklärten Herrn und seiner Predigt anders zu denken hat; für sie war seine Gegenwart im Geiste keinesfalls eine Sache des Glaubens, wie für uns (1, 8. 2, 4), sondern Sache des Schauens, und sein κηρύττειν ein ebenso unmittelbares, wie etwa die Worte des Auferstandenen an seine Jünger. — Καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι. Dem καί gibt man im Interesse der verschiedenen Auslegungen eine verschiedene Beziehung. Nach Hofm. werden damit die jetzt in Haft befindlichen Geister den Wenigen (V. 20) an die Seite gestellt, welche gerettet wurden; woraus dann allerdings erhellen würde, daß die πνεύματα nicht in ihrem dermaligen Zustande als Gegenstand der mit ἐκηρ. bezeichneten Thätigkeit zu denken sind, sondern innerhalb des mit ποτε bezeichneten Zeitraums. Aber die ὀλίγοι des Rela=

tivsatzes V. 20 stehen doch als die Geretteten den Nichtgeretteten gegenüber, eine gemeinsame Beziehung derselben auf das ἐκήρ. kann ich im Contexte nicht finden. Und wenn der Ap. eine Vergleichung der gegenwärtigen Wartezeit mit der vor dem Gerichte der Fluth beabsichtigt, so sollte doch καί eben auf diese Gleichstellung bezogen werden. „So wie er auch jetzt thut," hätte dann der Ap. im Sinne. Und würde καί nach jener Fassung nicht etwas sehr Ueberflüssiges besagen, da ja das ἀπειθήσασι (= ohne daß sie gehorchten) von selbst dies in sich schließt, daß ihnen gepredigt worden ist? Dagegen zieht man bei der Deutung der Stelle vom descensus ad inferos (de W., Huth. u. A.) καί entweder zu ἐν ᾧ = in welchem auch, in welchem eben (womit hervorgehoben wäre, daß er in eben dem Geiste hingegangen ist, von dem zuvor die Rede war; wozu ich aber keinen Grund sehe), oder zu τοῖς ἐν φυλ. πνεύμ. = auch, sogar den Geistern, was allein der nachfolgenden Hervorhebung ihres Ungehorsams, sowie der mit ἵνα ἡμᾶς προςαγ. V. 18 bereits angedeuteten, V. 21. 22 weiter ausgesprochenen Heilswirksamkeit Christi an uns zu entsprechen scheint. Der Ausdruck τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι bezeichnet, darüber ist man nun einverstanden, die Geister (Hebr. 12, 23) der durch das Gericht der Fluth Hinweggerafften, und zwar mit ἐν φυλ. nicht schlechtweg als im Todtenreiche befindliche (was φυλακή nie bedeutet), sondern als in Haft und Gewahrsam befindliche (2 Petr. 2, 4. 9; Jud. 6; Apok. 20, 7, wo überall nicht ein bestimmter Ort, sondern ein Zustand gemeint seyn wird) und so für den Tag des Endgerichts aufbehaltene. Wie aber sollten nun diejenigen, welchen Christus zu Noah's Zeit gepredigt hat, τὰ ἐν φυλ. πνεύματα heißen? In der That ist dies ein unübersteigliches Hinderniß für die Deutung der Stelle von einer Predigt zu Noah's Zeit. Nach dem Zusammenhange mit V. 18 kann man sich zunächst nur Christum ζωοποιηθ. πνεύματι als Subjekt des ἐκηρ. denken, und erfährt man nun weiter, daß die in Haft befindlichen Geister Gegenstand seines ἐκηρ. gewesen sind, ohne daß irgend eine Zeitbestimmung andeutet, daß dies πορ. ἐκηρ. einer früheren Zeit angehört, in welcher die πνεύματα eben noch nicht πνεύματα waren, so ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte man dem allen entgegen der Stelle jene Deutung geben will. Zwar hat man eine entsprechende Zeitbestimmung in dem nach-

folgenden ποτε mit seinem erklärenden ὅτε finden wollen. Wenn dem so wäre (vgl. nachher), so müßte man sich immer noch über die irreleitende Art des Ausdrucks τοῖς ἐν φυλ. πνεύμ. wundern. Warum sollte der Ap. nicht einfach gesagt haben: in welchem er auch denen zur Zeit Noah's predigte, ohne daß sie gehorchten? Man erwidert: mit der Bezeichnung τὰ ἐν φυλ. πνεύμ. wolle der Ap. gleich im Voraus das Schicksal derer erkennen lassen, welche der Predigt Christi nicht gehorchen. „Wie jene Ungehorsamen, welche zu Noah's Zeit die Fluth weggerafft hat, durch den Tod in die Haft gebracht worden sind, in welcher sie dem Endgerichte aufbehalten werden, so entgehen auch jetzt die Verfolger und Lästerer der Christen, wenn sie wegsterben, dadurch der Verantwortung nicht, welche der Richter der Lebendigen und Todten von ihnen fordern wird" (Hofm.). Aber damit ist doch die Verbindung des Ausdrucks mit ἐκηρ. nicht gerechtfertigt; und dann ist nach meiner Meinung zuzugeben, daß wenn es dem Ap. um eine solche Gegenüberstellung der Gegenwart und Vergangenheit zu zu thun war, aus welcher erhellt, wie auch jetzt die Verächter des Evangeliums gleich jenen Verächtern das Verderben ereilen wird, er seinen Gedanken durch die Eintragung des Schicksals in die Bezeichnung derer, welchen gepredigt wurde, in hohem Grade beeinträchtigte, da ja eben hervorgehoben werden mußte, wie in Folge des Ungehorsams jene Zeitgenossen Noah's der Haft überliefert wurden, nicht aber gesagt werden durfte: Christus habe auch den Geistern im Gefängniß gepredigt, ohne Gehorsam zu finden, einst u. s. w. Wir werden aber weiter noch finden (vgl. unten), daß, obgleich jene Vergleichspunkte zwischen dem Ungehorsame in der Zeit Noah's und dem in der Gegenwart in der Sache liegen, dennoch die Darstellung von der ausdrücklichen Beziehung darauf nicht in dem Grade Umgang nehmen dürfte, als sie es thut, wenn wirklich diese Gegenüberstellung das leitende Motiv und die eigentliche Absicht wäre. — Πορευθεὶς ἐκήρ. gehört enge zusammen. Daß er ihnen gepredigt hat, ist die Hauptsache; daß aber noch πορευθείς dabei steht, will besagen, daß er, der als ζωοποιηθ. πν. nicht an dem Orte der Geister war, den Hingang zu ihnen sich nicht habe verdrießen lassen. Ist der nach Seele und Leib in einem Leben des Geistes stehende Christus Subjekt, so bleibt auch πορ. an u. St. in voller Zusammenstim-

mung mit V. 22, wo von ihm gesagt ist πορ. εἰς οὐρανόν. Und es ist abermals eine Härte der Deutung auf die Zeit Noah's, daß πορ. an u. St., wenn auch immer von einem wirklichen Hingange, doch von einem Hingange anderer Art als V. 22 verstanden werden müßte; und ebenso spricht gegen diese Erklärung, daß nachdem τὰ ἐν φυλ. πνεύματα vorangegangen, πορ. am natürlichsten von einem Hingange an den Ort dieser in Haft befindlichen Todten verstanden wird. Und läßt sich denn wirklich behaupten, Christus, d. h. der in Christo Erschienene, sey während der damaligen Wartezeit in sonderlicher Weise (denn das würde doch πορευθεὶς besagen) auf Erden zugegen gewesen und habe da gepredigt? Denn auf die ganze Wartezeit während des Baues der Arche müßte man das πορ. ἐκηρ. nach Maßgabe des folgenden ὅτε τλ. beziehen. Man beruft sich auf 1 Cor. 10, 4, wo Christus der mit dem Volke durch die Wüste ziehende Fels genannt wird, oder auf Eph. 2, 17: der zu Gott Erhöhte sey gekommen, Frieden zu verkündigen, oder Apgsch. 26, 23: Christus als Erster aus der Todtenauferstehung werde Licht dem Volke und den Heiden verkündigen (dagegen gehört Apgsch. 3, 26 nicht hieher, wie schon Thomas. a. a. O. II. S. 240 gegen Beff. bemerkt hat). In allen diesen Fällen ist ohne Zweifel an eine sonderliche Gegenwart Christi zu denken. Von einer solchen sonderlichen Gegenwart Christi, wie sie dem Volke Israel in der Wüste zu Theil geworden und nun der Gemeinde des N. B. zu Theil wird, in der Zeit vor jenem Gerichte sagt wenigstens die Schrift nichts (vgl. auch Steig.). Sie redet nur von einer Eröffnung an Noah 1 Mos. 6, 13 ff. und von einer Bestellung desselben zu einem κήρυξ δικαιοσύνης 2 Petr. 2, 5, was er nach u. St. thatsächlich durch den Bau der Arche war, κατασκευαζ. κιβωτοῦ V. 20. So stimme ich vollkommen mit dem überein, was Thomas. (a. a. O. II, 239) ausgesprochen hat: daß man bei πορευθ. „nur an ein wirkliches Hingehen der Person Christi an einen bestimmten Ort denken kann, so gewiß als man bei dem entsprechenden πορ. εἰς οὐρ. V. 22 nur an das geschichtliche Faktum der Himmelfahrt Christi denken kann. Meinte aber der Apostel eine Wirkung des Geistes Christi in der Vorzeit, er hätte dafür keinen sprachlich-ungeeigneteren Ausdruck wählen können, als dieses πορευθεὶς, und dachte er als diejenigen, an welche sie erging, die

zur Zeit der Fluth lebenden Menschen; er hätte sie kaum mißverständlicher bezeichnen können, als mit τὰ ἐν φυλ. πνεύματα." Bei der Erklärung der Stelle von einem Thun Christi im Todtenreiche ist mir nicht zweifelhaft, daß mit ἐκήρυξε eine Predigt des Heils, und hier nach dem Zusammenhange zunächst eine Bezeugung seines über den Tod sieghaften Lebens gemeint ist. Denn 1) bedeutet κηρύττειν im N. T., wo es wie hier ohne weitere Bestimmung steht, nie etwas andres als die Heilspredigt (wofür ich mich ohne Weiteres auf die Lexx., vgl. etwa Wahl, beziehen kann, vgl. auch Hensl., Huth., de W., Brückn.); 2) gestattet auch der Zusammenhang mit V. 18 nur an eine Bezeugung des aus dem Tode genommenen heilskräftigen Geisteslebens des Heilsmittlers zu denken. Denn wenn V. 18 als Zweck des Sterbens und Wiederlebendigwerdens des Heilsmittlers die Zuführung zu Gott benannt ist und dann ἐν ᾧ — ἐκήρυξεν fortgefahren wird, so kann doch ἐκήρ. nur von einer Heilsbezeugung und nicht von einer Ankündigung der Verdammniß verstanden werden, wie ja auch nachher Auferstehen und Erhöhung in ihrer Heilsgewähr genannt sind (vgl. Calv). 3) Und dies Faktum einer concio damnatoria — was soll es überhaupt und was soll es namentlich hier? „2 Petr. 5, 9 sagt, daß die ἀπειθήσαντές ποτε bewahrt werden zur ἡμέρα κρίσεως. Was soll eine concio damnatoria vorher?" (Harl.). Und nachdem der Mittler des Heils als Fürst des Friedens, den er am Kreuze hergestellt hat, ins Leben wiedergekehrt ist, mit dem Gruße des Friedens auf seinen Lippen, wo er unter den Seinigen sich sehen läßt, und Friede aller Welt verkündigen heißt, da sollte die erste That des Wiederlebendigen eine Ankündigung der Verdammniß an diese Geister seyn, zu denen er in dieser Absicht hingeht? Gewiß nicht. Auch darauf machen wir gegenüber der Auslegung des ἐκήρ. von einer Predigt zur Zeit Noah's noch aufmerksam, daß ἐκήρ. V. 19. 20 das einzige Hauptverbum und alles Andere nur Nebenbestimmung für dieses ἐκήρ. ist, also auch die Probe einer richtigen Auslegung darin bestehen muß, daß ihr das Faktum dieser Predigt die Hauptsache und alles Andere nur nebensächlicher Art ist. So ist es bei der von uns vertretenen Auffassung; ist dagegen eine Vergleichung der gegenwärtigen Wartezeit mit der vor der Fluth die Absicht, so versteht man weder den überwiegenden Nachdruck

des ἐκήρ., da sonst im Zusammenhange der Stelle von einer Predigt Christi im Geiste an die dermalen Ungläubigen keine Rede ist, und versteht andererseits die Nachdruckslosigkeit nicht, mit welcher die übrigen ebenso wesentlichen Momente des Vergleichs, das ἀπειθεῖν und dessen Folge, die Hinwegraffung der Ungläubigen zu einem Endgerichte, dem sie in der Haft entgegenwarten, nur beiläufig und namentlich dies letzte Moment gar nicht in seinem causalen Nexus mit dem ἀπειθεῖν (vgl. oben zu τὰ ἐν φυλ. πν.) zur Aussage kommen (worüber noch weiter unten). „Dazu kommt endlich — um mit Thomas. a. a. O. S. 240 zu reden — der bedeutsame Gegensatz zu V. 22 (wenn nämlich die Stelle von einer Predigt im Reiche der Todten verstanden wird): der Hinabfahrt steht gegenüber die Auffahrt Christi in den Himmel, den Geistern im Gefängniß die Engel und Gewalten droben: jene schauen in ihm den Sieger über den Tod, diese untergeben sich ihm als dem Herrn." Das alles fällt bei jener Auffassung beiseite. — Ἀπειθήσασί ποτε ὅτε τλ. Hier vollends muß es zwischen den sich noch gegenüberstehenden Auffassungen zur Entscheidung kommen: denn die von uns bestrittene ist geradezu unmöglich, wenn sie nicht in dem ποτέ eine auch zu ἐκήρ. bezügliche Zeitbestimmung gewinnt (vgl. oben). Dies kann nur, wie Hofm. (a. a. O. S. 337) gezeigt hat, dadurch geschehen, daß man ἐκήρ. ἀπειθ. ποτε enge verbindet und übersetzt: Christus hat den in Haft befindlichen Geistern gepredigt, ohne Gehorsam zu finden einst, da wartete ꝛc. Aber die Rettung dieser Ansicht hängt so an einem schwachen Faden: denn abgesehen davon, daß man gleich zu Anfang eine unzweideutige Zeitbestimmung für das einer so ganz anderen Zeit, als das V. 18 Gesagte, angehörige πορ. ἐκήρ. in seiner Verbindung mit τοῖς ἐν φυλ. πνεύμ. erwartet (vgl. oben), so muß man zum Voraus zugeben, daß ἀπειθήσασι auch übersetzt werden kann, zwar nicht wie Hofm. gegen de W., Huth., Güder u. A. mit Recht erinnert: den Geistern, welche zu Noah's Zeit ungehorsam gewesen waren, als hieße es τοῖς ἀπειθ., auch nicht so, als sollten die zu Noah's Zeit Ungehorsamen nur beispielsweise genannt werden (Beng., König u. A.), was ein bloßer Einfall ist (vgl. auch dagegen Hof.), wohl aber: den in Haft befindlichen Geistern, nachdem sie einst ungehorsam gewesen waren; und durch ἀπειθ. τλ. ist dann von selbst klar, welche Gei-

gemeint sind, nämlich die zu Noah's Zeit, und durch das
angehende καί vor τοῖς — πνεύμ. ist der Sinn dieses „nach-
i" nun auch schon dahin bestimmt, daß man nicht an ein „weil",
dern nur an ein „obwohl", „trotz dem, daß sie ungehorsam
esen waren", dabei denken kann. Somit hat jene Erklärung
i der Zeit Noah's hier keinen sicheren Stützpunkt. Wir müssen
r noch weiter gehen und behaupten, daß für die Uebersetzung:
predigte ihnen, ohne Gehorsam zu finden, d. h. ohne daß sie
orsamten, im N. T.: „kein einziges sicheres Beispiel" eines
hen Gebrauchs des Particips nachzuweisen ist, in welchem es
: erst auf die im verb. fin. bezeichnete Handlung folgende
drückt (vgl. Win. 5. A. S. 414. 6. A. S. 315 f., welcher
br. 11, 35 mit Recht nicht für gleichartig gelten läßt). Dachte
aber unser Verf. das ἀπειθεῖν nicht sowohl als Folge, son-
n als ein das ἐκήρυξε dauernd Begleitendes, so würde er, das
eist das ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν 5, 12, vgl. 3, 6,
hl auch ἀπειθοῦσι (Part. des Imperf.) geschrieben haben. Dem-
h ist die Uebersetzung mit „nachdem" die einzig sichere. So
en wir nun auch das Recht, ποτέ lediglich mit ἀπειθ. zu ver-
den. Die Richtigkeit dieser Verbindung bewährt sich weiter
h durch die folgende Erläuterung des ποτέ mit ὅτε τλ. Denn
ἀπεξεδέχετο paßt offenbar bloß zu ἀπειθήσασιν und nicht auch
ἐκήρυξε, was doch bei jener Fassung Hauptbegriff wäre. Es
ßte sonst ἐκήρ. innerhalb der durch κατασκευαζ. κιβωτοῦ be-
imten Wartezeit verlegt werden, was offenbar falsch wäre.
) wie wenig will sich doch auch zu der bestrittenen Erklärung
Stelle die rein äußerlich chronologische Fassung des ἐν ἡμέ-
ς Νῶε, κατασκ. κιβωτοῦ schicken, die mit nichts andeutet, daß
ah selbst der κήρυξ im Dienste des im Geiste gegenwärtigen
) predigenden Christus, und sein Bau die thatsächliche Predigt
r! Dagegen wollen bei unserer Erklärung nur eben die Um-
ide des ἀπειθεῖν und die Allgemeinheit desselben namhaft ge-
cht seyn, um daran die Größe der Verschuldung dieses Unge-
sams erkennen zu lassen. Denn das ist die schon durch καί
: τοῖς — πνεύμ. angedeutete Absicht. Sie gehorsamten nicht
) verachteten damit die zuwartende Langmuth Gottes, Ange-
ts des ihnen die Nähe des Gerichts predigenden Baues der
che, bis auf jene wenigen Seelen, die in ihr Rettung fanden.

Und wie trefflich gestaltet sich nun der Zusammenhang mit V. 17 und 18! Denn will der Verf. an dem Mittler des Heiles zeigen, daß es ja besser sey, um der Gerechtigkeit willen zu leiden, so konnte er für die sieghafte Gewalt seines dem Tode entnommenen Lebens, deren der Christ sich getröstet (V. 18), kaum eine größere Erweisung nennen, als eine Heilsbezeugung dieser todesgewaltigen Lebensmacht selbst an den Geistern derer, die um ihres so strafwürdigen Ungehorsams willen der Haft des Todes überliefert, dem Endgerichte entgegenharrten. Es greift die Siegesgewalt dieses Lebensfürsten sogar zurück in das Gebiet des Gerichts über den ἀρχαῖος κόσμος 2 Petr. 2, 5 (vgl. de W. z. d. St. Schmid II, 184) und läßt in die Todesnacht dieser Gerichteten noch das Licht seines Lebens als einen Strahl der Hoffnung für den Tag des Endgerichts, auf den sie als κολαζόμενοι aufbehalten werden, hineinleuchten. Indem der Ap. die Schuld der durch die Fluth Hingerafften so eingehend beschreibt, wissen dann allerdings auch die Leser, wie groß vollends die Schuld derer ist, die bei dem hellen Lichte der dermaligen Heilspredigt gleichwohl in Unglauben verharren und die dermalige Wartezeit der göttlichen Langmuth Angesichts des rettenden Baues der Arche der Kirche (vgl. V. 21) mißachten; sie wissen aber zugleich auch, daß das Gericht, das jetzt droht, nicht blos ein Vorspiel des letzten, sondern eben das letzte selbst ist (vgl. 4, 7), und darum denen, die von diesem Gerichte betroffen werden, keine Rettung mehr übrig läßt, da es eben nicht der ἀρχαῖος κόσμος, sondern der κόσμος in seiner geschichtlichen Vollendung (1, 20 τὰ ἔσχατα τῶν χρόνων 4, 7 πάντων τὸ τέλος) ist, dem jetzt das Endgericht droht. Mich dünkt aber, obgleich ich das nicht mit derselben Sicherheit wie das eben Gesagte ausspreche, da es sich aus den Texteswarten mehr nur ahnen, als bestimmt erweisen läßt, der Ap. habe bei V. 19. 20 noch ein Anderes im Sinne. Der ganze Abschnitt von 2, 11 an bis hieher sollte den Lesern zeigen, wie sie in der Welt Verkündiger der Tugenden ihres Berufers seyn und auch die Leiden, die ihr Beruf ihnen zuzieht (3, 13 ff.), mit Freuden auf sich nehmen sollen: ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν V. 15, συνείδησιν ἔχοντες ἀγ. ἵνα τλ. V. 16. In diesem Sinne spricht der Ap. sein κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν V. 17 aus. Konnten nun wohl die Leser das, was der Ap. V. 19. 20 von dem Hingange

und der gnadenvoll sich herablassenden Selbstbezeugung Christi an die Geister der einst in jener Wartezeit Ungehorsamen sagt, vernehmen, ohne sich damit gesagt seyn zu lassen, was ihre Pflicht in der dermaligen Wartezeit des letzten Gerichts gegenüber den noch Ungläubigen ihres Volkes sey, und wie übel sie thäten, sich das ἀγαϑοποιοῦντας πάσχειν ihres Zeugenberufes in der Welt verdrießen zu lassen, sie die (V. 18) dem Leiden des Gerechten für die Ungerechten alle ihre Heilshoffnung danken und dieser durch die Macht des aus den Todten Lebendigen, als solchen sich Bezeugenden, so gewiß sind? Ich achte, die Leser mußten auf solche Gedanken kommen, auch ohne ausdrückliche Mahnung des Ap. Doch auch wenn ich hier vielleicht zu weit gehe, hängt die hier vertretene Auffassung, welche V. 19. 20 als eine Erweisung der todesgewaltigen Lebensmacht Christi nimmt, mit dem Thema V. 17 und mit V. 18 viel inniger zusammen, als die Annahme einer Vergleichung der einstigen und gegenwärtigen Wartezeit; man müßte denn behaupten, der Verf. wolle den Lesern im Hinblick auf V. 17 an den einst zu Noah's Zeit Ungehorsamen zeigen, was es um das κακοποιοῦντας πάσχειν (V. 17) sey; aber das geht darum wieder nicht, weil man aus V. 21 ersieht, daß der Verf. bei den ἀπειϑήσαντες V. 20 eben nicht die Leser im Auge hat, und weil ja dann das πάσχειν dieser ἀπειϑήσαντες, und nicht das ἐκήρυξε, der Hauptbegriff seyn müßte. Es ist mir dieser Mangel inneren Zusammenhangs mit V. 17 einer der Hauptgründe gegen jene Auffassung der Stelle von einer Predigt durch Noah. Ich nenne, um die Erörterung über die Stelle mit V. 20 abzuschließen, auf V. 21 vorausgreifend, den einen Punkt noch, der scheinbar am meisten für die hier bestrittene und gegen die hier vertheidigte Auffassung spricht. Mit ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα vergleicht dort der Ap. das Wasser der Fluth, das an Noah und den Seinigen sich rettend erwies, mit dem Wasser der Taufe, das als Gegenbild zu jenem an den Christen sich rettend erweist, und damit berechtigt er selbst die weitere, von ihm nicht ausgesprochene Ausdeutung des typischen Verhältnisses, der zufolge sich im Verderben der in der Fluth hingerafften Ungläubigen das Verderben der jetzt gegen die Predigt Christi Ungläubigen vorbildet (vgl. 2 Petr. 2, 5. 9; Mtth. 24, 37; Luc. 17, 26). Aber man nenne doch nur ein einziges Wort des Con-

textes, das auf diesen Vergleich ausdrücklich hinweist! Der Verf. begnügt sich lediglich damit, zu sagen, was einst zu Noah's Zeit geschehen ist (ex concessis zu reden); ja er spricht selbst das Schicksal der zu Noah's Zeit Ungläubigen nur voraussetzungsweise mit τὰ ἐν φυλ. πνεύματα und negativ mit ὀλίγοι διεσώθησαν aus. So könnte er nicht verfahren, wenn jene Vergleichung des Einst und Jetzt seine eigentliche Absicht wäre. Auch übersehe man nicht, daß die positive Anwendung, die er selbst mit ὃ καὶ ἡμᾶς σώζει τλ. macht, die Uebersetzung in die negative Anwendung auf die damals und jetzt Verlorengehenden nicht eben nahe legt; denn nicht so, wie das Wasser als Taufe rettet, wird auch jetzt das Wasser wie damals den Ungläubigen zum Gerichte; man müßte denn behaupten, das Wasser der Taufe, das die Gläubigen rettet, gereiche den Ungläubigen zum Verderben. Das könnte aber doch nur von Getauften gesagt werden. Vielmehr führt die Anwendung des Ap. V. 21 eher darauf, mit de W. und Schmid zu sagen: das Wasser der Taufe rette nicht, ohne daß in demselben zugleich das sündige Fleisch untergeht und gleichsam gerichtet wird. Hat aber der Ap. V. 21 das Positive, die Rettung, so bestimmt im Auge, daß auch das Negative, das Verderben, seine Gegenbildlichkeit, dem Contexte zufolge, zunächst an den Geretteten hat, welche sich durch die Taufe richten lassen müssen, um durch sie gerettet zu werden, so folgt auch aus dem ὃ καὶ ἡμᾶς σώζει keine Nothwendigkeit, als eigentliche Absicht von V. 19. 20 die Vergleichung der einstigen und gegenwärtigen Wartezeit anzunehmen, und man kann gegen unsere Auffassung nicht mehr den Einwand erheben, daß sie die Doppelseitigkeit des alttest. Faktums, welches Typus des Untergangs und der Rettung zugleich ist, zerstöre, indem sie zwar das Vorbild der Rettung der Gläubigen festhalte, das Vorbild des Untergangs der Ungläubigen aber damit aufhebe, daß sie annimmt, auch den zu Noah's Zeit vom Verderben Ereilten sey eine Bezeugung des Heiles in Christo zu Theil geworden. Eine Bezeugung des Heils ist eben noch keine Rettung; der Ap. sagt nur ἐκήρυξε, wiewohl damit allerdings nur eine Bezeugung behufs der Rettung (vgl. oben) gemeint seyn kann. Ferner aber: das Wasser der großen Fluth hört keineswegs auf Typus des Verderbens der Ungläubigen zu seyn, wenn gesagt ist: es sey den in der Fluth Hingerafften später

eine Anerbietung des Heiles zu Theil geworden: denn von dem Gerichte des ἀχαῖος κόσμος sind und bleiben jene ἐν φυλ. πνεύματα betroffen, auch wenn sie am Tage des Endgerichts nicht der ewigen Pein anheimfallen, und damit sind und bleiben sie Typus auch des jetzt den Ungläubigen drohenden Verderbens; mit nichten aber folgt irgend, daß, weil jenen in dem Gericht der Sündfluth Umgekommenen noch eine Heilsanerbietung zu Theil wurde, dies auch denen geschehen müsse, die in dem letzten Gerichte von dem gleichen Schicksale betroffen werden (vgl. oben). Die Hauptsache aber ist und bleibt immer der Context, der auf das Vorbildliche des Verderbens nicht weiter eingeht, sondern an das Vorbild der Rettung sich hält, und der, fügen wir jetzt noch hinzu, diese positive Anwendung des Vorbildes der Fluth auf das Taufwasser nur zu einem Uebergange auf das benutzt, was er von der bleibenden Machterweisung Christi, des geistlich Lebendigen, an den Seinigen auf Erden zu sagen hat, um derentwillen diese sich das Leiden ihres Berufes gerne gefallen lassen sollen. Zu solcher Anknüpfung bot sich der Typus der Rettung Noah's und der Seinigen dar. Dann muß man aber den Sinn von V. 19. 20 nicht nach dieser relativischen Anknüpfung, dergleichen der Verf. liebt, bestimmen wollen, sondern muß V. 19. 20 besagen lassen, was sie eben an sich besagen, und das ὃ καὶ ἡμᾶς σώζει nach seiner Hinkehr auf das Folgende verstehen, wobei es auf den in der Fluth zugleich gegebenen Typus des Verderbens der Ungläubigen nicht ankommt, und wobei man, wie gesagt, den Typus des Gerichts und Verderbens in der Taufe selbst als ein Gericht über das Fleisch zu suchen hätte, wenn anders diese Doppelseite des altteft. Faktums in Betracht kommt (vgl. unten).

So bleiben gegen die gegebene Erklärung nur noch die Bedenken, welche in der Sache selbst liegen, so fern man die analogia scripturae derselben entgegenstellt. Doch meine ich, diese seyen zum Theil schon durch die Erklärung selbst erledigt. Ich erinnere daran, daß 1) unserer Erklärung zufolge Christus als ζωοποιηθεὶς πνεύματι nach Seele und Leib, also in seiner verklärten Natur, Subjekt von 19. 20 ist. Damit gehen wir nun zwar der Beweise der Schriftanalogie verlustig, welche Beng., Schmid, König u. A. für die Lehre von dem in Rede stehenden

descensus Christi ad inferos aufstellen, indem sie Stellen wie Apgsch. 2, 27. 31 u. a. herbeiziehen, die nur von dem Todeszustande Christi handeln; aber wir verfallen auch nicht einem schriftwidrigen Dualismus der Anschauung hinsichtlich der Person Christi, indem wir seinen Todeszustand zugleich als eine Zeit einseitigen messianischen Thuns seines vom Leibe entkleideten Geistes fassen. Der Tod des Herrn und sein Eintritt in die Gemeinschaft der Verstorbenen ist ja freilich an sich ein Sieg über den Tod und die Verwesung und den, der des Todes Gewalt hatte; aber ein πορευθεὶς ἐκήρυξε gehört dahin nicht. Christi Geist ist und ruht als der Geist eines Gestorbenen in des Vaters Händen, während sein Leib im Grabe liegt. Eben deshalb darf man auch die Wirkungen, die von dem Faktum des Todes des Herrn berichtet werden (Mtth. 27, 52), nicht mit der Selbstthat des πορ. ἐκήρ., einer Heilsbezeugung des ζωοπ. πνεύματι an jene Geister behufs ihrer Rettung, verwechseln, oder Letzteres um des Ersteren willen für überflüssig halten. 2) Das Hauptbedenken bleibt aber immer die Thatsache einer solchen Heilsbezeugung an Verstorbene, welche bei Leibesleben die an sie ergangene Predigt zur Buße verachtet haben, und dies Bedenken erscheint um so gewichtiger, als man zugeben muß, daß der Ap. geflissentlich die Größe der Verschuldung dieser πνεύματα hervorhebt. Auch ist bekannt, daß die jüdische Theologie gerade der generatio diluvii allen Antheil an dem messianischen Heile absprach (vgl. Schmid a. a. O. II. S. 181). Daraus erklärt sich nun zwar, unter Voraussetzung der Richtigkeit unserer Auffassung, warum der Ap. gerade diese πνεύματα nennt: es ist ihm diese Heilsbezeugung, durch welche Christus die rettende Macht seines Geisteslebens sogar in dem Gebiete des alttest. Gerichts erweist, ein außerordentliches, die todesgewaltige Lebensmacht Christi vor Allem beweisendes Faktum; aber das sachliche Bedenken schwindet damit nicht, sondern verstärkt sich: denn ein Schluß a majori ad minus ist, wenn wir den Apostel recht verstanden haben, nicht abzuweisen. Nun haben wir aber bereits erinnert, daß ἐκήρ. doch nur Heilsanerbietung, nicht Rettung bedeute; ferner daran, welcher großer Unterschied zwischen der Zeit vor der persönlichen Erscheinung des Heiles und der Zeit des Endes nach der Erscheinung desselben bestehe, welchem Unterschiede zufolge auch die Verschuldung des

Unglaubens hier und dort eine sehr verschiedene ist, wie der Herr selbst (Mtth. 11, 20—24; Luc. 10, 12—16) bezeugt. Schon darum müssen wir einen Schluß von jenen ἀπειϑήσαντες auf diese von vorne herein ablehnen. Wir haben auch schon daran erinnert, welcher Unterschied zwischen jenem Gerichte und dem letzten stattfindet, dessen Begriff als letztes schon mit sich bringt, daß es für immer scheidet und entscheidet; und wir erinnern nun weiter daran, daß das Gericht der Fluth, gleich den Gerichten über einzelne Völker, ein Gericht nicht über die Schuld des Einzelnen, sondern über die Schuld des Geschlechts war, wobei alle Einzelnen das gleiche Verderben um ihres Unglaubens willen ereilte, wiewohl doch gewiß der sittliche Stand der Einzelnen nicht der gleiche, sondern ein sehr verschiedener war. Erinnert doch der Herr selbst den Propheten Jona daran, daß in Ninive 120,000 Menschen seyen, die nicht Unterschied zwischen rechts und links wissen (Jon. 4, 11). Und läßt es sich anders denken, als daß die hereinbrechende Fluth eine sehr verschiedene sittliche Wirkung je nach dem sittlichen Stande der Einzelnen gehabt haben werde, nicht nur wilde Verzweiflung, sondern auch reumüthige Zerknirschung hervorgerufen haben werde? Schon Luth. hat dies in Anschlag genommen und sich deshalb zu Hos. 4, 2 und Andere nach ihm (vgl. oben) ganz ähnlich, wie nachmals der fromme Beng. z. u. St. ausgesprochen, welcher sagt: Probabile est, nonnullos ex tanta multitudine veniente pluvia resipuisse; cumque non credidissent, dum exspectaret Deus, postea cum poena ingrueret, credere coepisse, quibus postea Christum eorumque similibus se praeconem gratiae praestitisse. An dieser Erklärung ist nur dies auszusetzen, daß sie entgegen dem Contexte (τοῖς ἐν φυλ. πνεύμασι . . ἀπειϑήσασιν) nur einem Theile das ἐκήρυξε will gelten lassen. Wir müssen sagen: jenen Geistern schlechtweg habe die Predigt gegolten, und ob sie bei Vielen oder Wenigen, ob sie überhaupt zur Rettung gefruchtet, sagt der Context nicht, weil er das Faktum vom Gesichtspunkte der Machterweisung des ζωοποιηϑεὶς πν. aus benennt. Schriftgemäß werden wir sagen müssen, sie habe bei so Vielen gefruchtet, als durch den sittlichen Stand bei ihrem Abscheiden aus dem Leben des Leibes, der hier Norm ist, zu einer gläubigen Annahme prädisponirt waren, und wie die Predigt unter den Lebenden, so sey

auch diese Predigt unter den Todten den Einen ein Geruch des Lebens, den Andern ein Geruch des Todes geworden, und sollte dies Letztere für sie ebensowohl werden, als ja auch für Lebende die Predigt des Evangeliums, obwohl für alle eine Botschaft des Heiles, zu ihrem Falle verordnet ist (vgl. zu 2, 8). Ich meines Theils erkenne nicht, daß bei dieser Fassung des Gedankens der Typus des alttest. Gerichts als eines ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν, 2 Petr. 2, 6 (vgl. oben) zerstört, oder die Wahrheit des Wortes οἶδε κύριος .. ἀδίκους εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν 2 Petr. 2, 9 beeinträchtigt würde (vgl. oben). Daß aber solche, die durch ein alttest. Gericht hingerafft wurden, im letzten Gerichte, als einem Gerichte über die Einzelnen, noch einmal Gegenstand richterlichen Entscheides seyn werden, bezeugt der Herr ausdrücklich (Mtth. 10, 15. 11, 24; Luc. 10, 12—16), und wenn er da, auf die Gesammtschuld von Sodom und Gomorra, Tyrus und Sidon blickend, ihnen für den Tag des Gerichts ein erträglicheres Loos verheißt als den Städten, die jetzt der Heilsbezeugung kein Gehör geben, ja von jenen sagt, daß sie Angesichts so mächtiger Heilsbezeugung Buße gethan hätten und verschont geblieben wären, so ist damit zwar nichts von einer ihnen in ihrem Tode noch zu Theil werdenden Heilsverkündigung gesagt, aber ein natürlicher Anknüpfungspunkt, besonders in dem μετενόησαν Mtth. 11, 25; Luc. 10, 13, für den Inhalt der petrin. Stelle gegeben. Hat aber unsere Erklärung die Analogie der Schrift, bei den durch den Context gezogenen Schranken, nicht gegen sich*), so ist es kein Beweis gegen dieselbe, wenn die Schrift nur hier auf dieses Faktum hinweist. Ich wenigstens kann Eph. 4, 8—10 nicht hieher ziehen, indem ich die zuletzt von Hofm. gegebene Erklärung (vgl. Schriftb. II. S. 341 ff.) für die richtige halte. Aber selbst zugegeben, es wäre unter dem κατώτερα τῆς γῆς das Reich der Todten zu verstehen, so würde die Stelle doch gar nichts von einer Predigt Christi im Todtenreiche besagen; auch wüßte ich nicht, was dies mit dem Contexte der Stelle zu schaffen hätte. Was Col. 2, 15 von einem Sieg über die Mächte der Finsterniß sagt, ist mit dem Kreuze Christi in Verbindung gebracht und nicht mit einer Predigt an die Todten

*) Eine eingehendere Erwägung darüber s. b. König a. a. O. S. 203—259.

:n Schmid u. A.). Und eben so wenig hängt an einer
en Predigt, was Röm. 14, 9; Phil. 2, 10 bezeugt wird,
Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung der Tod-
und Lebendigen Herr geworden ist. Mit Recht dagegen kann
sich darauf berufen, daß nach der Lehre der Schrift auch
zweite Auferstehung Gerettete darstellen wird, die also bei
:s Leben der Gemeinde Christi nicht angehört hatten, sonst
te die zweite Auferweckung sie nicht im Tode finden. Denn
darunter blos die während der Herrschaft der verklärten Ge-
de über die Welt Gestorbenen, mit Ausschluß der gesamm-
Menschheit vor Christo, zu verstehen seyen, kann man nicht
upten, ohne der Anerkennung der Sittlichkeit, die auch in der
enwelt sich findet (vgl. Röm. 2, 14 ff.; Apgsch. 10. 34 f.),
der Anerkennung der universellen Stellung Christi zur gan-
Menschheit (Apgsch. 4, 12; 1 Tim. 2, 5 u. a.) in bedenk-
: Weise nahe zu treten. Ich will hier nicht untersuchen,
ım sonst die Schrift von dieser Predigt unter den Todten
s sagt, und wie gerade Petrus zur Kenntniß und Benutzung
r Thatsache gekommen sey (was Schmid bibl. Theol. II. S.
f. darüber sagt, genügt bei unserer Fassung nicht mehr).
n innern Anknüpfungspunkt hat sie in dem Lehrganzen des
stels an der von ihm in den Vordergrund gestellten Idee der
) den Tod gegangenen ζωή Christi (Er ἀρχηγὸς ζωῆς, λίθος
, welche der erstorbenen Welt sich mittheilt und nach u. St.
Macht über den Tod selbst an den leiblich Todten bewährt.
ug für hier, wenn wir die Angemessenheit dieser Erwähnung
em Zusammenhange der vorliegenden Stelle erwiesen haben.
ı das mysterium de mutatione viventium semel scrip-
est, sagen wir mit Beng. — Ist nun aber der gegebenen
ärung zufolge hier von der ersten Heilsbezeugung des per-
ch vollendeten Heilsmittlers die Rede, welche er nach voll-
)tem Siege über Sünde, Tod und Teufel jenen Geistern an-
hen läßt, so ist damit auch von selbst klar, daß dieser Hin-
; völlig verschieden ist von dem Hingange seiner Seele in den
:s, Apgsch. 2, 27. 31; Röm. 10, 7; Luc. 23, 43, der die
wendige Folge seines wahrhaftigen Todes ist und den Ueber-
, zu seiner Verklärung bildet, während jener Hingang eine
: des Verklärten ist. Ich pflichte Huther's Bemerkung (S. 135)

vollkommen bei, daß erst durch diese Unterscheidung die Streitfrage, ob Christus quoad animam oder quoad animam et corpus in den Hades gegangen sey, ihre Lösung findet. Mit dieser Unterscheidung lichtet sich aber auch die verworrene Mannichfaltigkeit von Zweckbestimmungen, welche von Anfang an in der Kirche an den descensus ad inferos geknüpft worden sind: denn das κηρύσσειν als selbstthätige Erweisung des der Gebundenheit seines Todeszustandes entnommenen Heilsmittlers gehört nun nicht mehr dem Eintritt der Seele Christi in die Gemeinschaft der Todten, sondern dem Hingange des geistlich Lebendigen an, von dem Petrus redet. Dagegen ist mit der Zweckbestimmung der Vernichtung der Herrschaft des Todes, der Ueberwindung des Hades und Besiegung des Satans, sowie der Versetzung der im Hades befindlichen Frommen in einen glücklicheren Zustand (vgl. König S. 146 f. über die KVV. der ersten Jahrhunderte, womit die Concordienformel Art. IX. zu vgl.) nur eben dasjenige ausgesprochen, was als rein thatsächliche Wirkung „des Eintritts desjenigen in die Gemeinschaft der Todten" betrachtet werden muß, „dessen Tod selbst eine Bethätigung seiner ewigen Gemeinschaft mit Gott ist", „mit dessen Eintritt der Schooß Abraham's zum Paradiese wird" (Hofm. Schriftb. II, 347). Und für solch eine Wirkung seines Eintritts in die Gemeinschaft der Todten, „der zufolge nun der Ausgang aus dem Tode eröffnet ist", haben wir das Zeugniß der Schrift Mtth. 27, 52. 53 (vgl. a. a. O. S. 349 f.). Dieser Hingang der Seele Christi in die Unterwelt mit seiner thatsächlichen Wirkung, den das ap. Symbolum meint, den aber weder die Kirchenväter, noch die ältere luth. Dogmatik, noch auch bis auf Ausnahmen die neuere Auslegung von der Bezeugung Christi an die in Haft gehaltenen Geister in der petrinischen Stelle scheidet, bleibt nach wie vor, und die Frage kann nur die seyn, ob die petrinische Stelle das Recht gibt, die Selbstbezeugung des zu vollendeter Gottesgemeinschaft verklärten Heilsmittlers, durch die er Alles erfüllen will (Eph. 4, 10), bereits in der Unterwelt mit einer Predigt an jene Geister der im Gerichte über die erste Welt Hingerafften beginnen zu lassen, worauf das Ergebniß unserer Untersuchung mit einem Ja antwortet. Eine Ansicht aber, der ein Athan., ein Luth. und Beng. zugethan seyn konnten, dürfte doch wohl dem

christlichen Bewußtseyn nicht entgegen seyn. Ueber die Bestätigung, welche unsere Auffassung von 3, 19. 20 durch 4, 5. 6 erhält, vgl. die Auslegung der Stelle.

Für die Erklärung des Einzelnen ist noch nachzutragen, daß unter dem ἀπειθεῖν zu verstehen ist: sie schenkten der Vorhersage von dem kommenden Fluthgerichte keinen Glauben und darum der Mahnung zur Buße kein Gehör. Ἀπεξεδέχετο — denn so ist (vgl. Tischd., de W.) zu lesen — hier wie Röm. 8, 25 absolut; dagegen Röm. 8, 19. 23; 1 Cor. 1, 7; Gal. 5, 5; Phil. 3, 20; Hebr. 9, 28 mit einem Accus. verbunden. Die Bedeutung ist intensiv. Expectabat, donec exspectandi finis erat (Beng.). Das ἀπεξεδ. geht auf die Frist von 120 Jahren Genes. 6, 3, nicht, wie de W. will, auf Genes. 7, 4. 10, wie schon die nachfolgende Bestimmung κατασκ. κιβωτοῦ lehrt. Exspectabat hominum poenitentiam et emendationem (Gerh.). Ἐν ἡμέραις Νῶε wohl nicht, wie Huth. will, eine selbständige Bestimmung neben dem ὅτε ἀπεξ. τλ., wodurch beide Bestimmungen zu weit und vag werden, sondern mit der ersten zu verbinden. Die Bezeichnung der Zeit nach Noah ist dadurch doppelt bedeutsam, daß er der κήρυξ δικαιοσύνης für seine Zeitgenossen war, 2 Petr. 2, 5. Dies ἐν ἡμ. Νῶε wird durch κατασκ. κιβωτοῦ, somit durch die Erwähnung eines Faktums bestimmt, das selbst die gewaltigste Mahnung zur Buße war. Κιβωτός ohne Artik., die aus den LXX bekannte Bezeichnung für תֵּבָה = Kasten, arca, Arche, vgl. Mtth. 24, 38; Luc. 17, 27; Hebr. 11, 7. Mit dieser Erwähnung des Noah und seines zur Buße mahnenden Baues soll offenbar das Strafwürdige des ἀπειθεῖν gegenüber der göttlichen μακροθυμία hervorgehoben werden. Εἰς ἣν ὀλίγοι (so Tischd., Lachm., nicht ὀλίγαι) τλ. Der Satz schließt mit dem, was er negativ sagt über den Ungehorsam der Vielen, um dessen willen sie nun τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα V. 19 sind, den vorigen Gedanken ab und leitet mit dem, was er positiv besagt, zu V. 21. 22 über. Zu ὀκτώ ψυχαί Genes. 7, 7. Ψυχαί wie Apgsch. 2, 41. 7, 14 u. a., Bezeichnung des Menschen als existenten Einzellebens, vgl. zu 1, 9. Εἰς ἣν .. διεσώθησαν δι' ὕδατος ist prägnante Construction; sie wurden hinein in die Arche und in ihr hindurch durch das Wasser gerettet. Denn zu übersetzen: sie wurden durch das Wasser in die Arche gerettet, geht nicht als eine

ungeschichtliche Vorstellung, vgl. Genes. 7, 13 ff. und Huth. zu u. St. Δι' ὕδατος muß wie in dem verb. comp. zunächst in örtlicher Bedeutung genommen werden. Der Verf. aber denkt sich, indem er V. 21 ὃ καὶ ὑμᾶς σώζει fortfährt, das Wasser, durch das sie gerettet werden, zugleich als rettendes Element, indem es die Arche emporhebt und trägt. Vgl. zu εἰς ἥν 2 Tim. 4, 18 (Apgsch. 23, 24), zu διά 1 Cor. 3, 15; in sachlicher Beziehung Hebr. 11, 7; 1 Cor. 10, 1. 2. Die Arche ist als Rettungs- und Bergungsort gedacht.

V. 21. „Welches auch uns im Gegenbilde nun rettet als Taufe, nicht fleischlichen Schmutzes Ablegung, sondern eines guten Gewissens Erfragung bei Gott, durch die Auferstehung Jesu Christi."

Wie wenig ein Christ gesonnen seyn kann, lieber um Uebelthat als um Gutthat willen zu leiden V. 17, hat der Verf. seinen Lesern an dem Mittler des Heiles gezeigt, der auf dem Wege seines unschuldigen Leidens ihnen zu Gute die Herrlichkeit seines Geisteslebens gewonnen hat, von so rettender Macht, daß sie sich selbst an jenen in Haft befindlichen Geistern erweisen konnte V. 18—20. Wie an ihnen, den Lesern, diese rettende Macht sich bewährt, darauf weist er nun V. 21 f. hin, im Anschlusse an das über die Rettung Noah's und der Seinigen V. 20 Gesagte, damit sie erkennen, wie schon der Eintritt in das Heil mittelst der Taufe dem κακοποιεῖν für immer bei ihnen ein Ziel gesetzt hat, so sie anders die Taufe als das, was sie ihnen seyn sollte, empfangen haben.

Ὅ, nicht ᾧ, ist schon wegen der besseren Beglaubigung zu lesen. Ob ἡμᾶς oder ὑμᾶς? Lachm., Tischd. haben nach Cod. A., mehreren Minusk., Vulg., Syr. u. a. ὑμᾶς vorgezogen. Der Vergleich von V. 18 ἵνα ἡμᾶς προςαγ. wie die Allgemeinheit des nachfolgenden Gedankens könnte für ἡμᾶς sprechen; die Entscheidung ist unsicher. Ὅ sc. ὕδωρ, nicht βάπτισμα, was ja das Wasser für Noah und die Seinigen nicht war, sondern jetzt erst als Gegenbild für die Leser ist. Καί gleichviel ob zu ὅ oder, was im Verhältniß zu dem Vorangehenden das Natürlichere ist, auf ἡμᾶς bezogen, verlangt jedenfalls, daß auch V. 20 das Wasser als ein rettendes und nicht als ein für Noah und die Seinigen blos gefahrdrohendes gefaßt werde, durch das sie glücklich hindurch in

die Arche gerettet worden sind (vgl. zu V. 20) Ἀντίτυπον = als gegenbildliches, im Gegenbilde, wozu als erklärende Apposition βάπτισμα tritt, nämlich als Taufe (vgl. Win. 5. A. S. 426. 6. A. S. 467). Ἀντίτυπον (vgl. über die Bedeutung des Wortes im Allgemeinen etwa Pott z. u. St.), Adjekt., hat verschiedene Bedeutung, je nachdem der τύπος, dem es gegenübersteht, Urbild oder bloß vorlaufende Vorausdarstellung ist, in jenem Sinne Hebr. 9, 24, in diesem offenbar hier. Ist nun V. 20 das Wasser der Fluth als ein solches bezeichnet, das an Noah und den Seinigen um ihres Glaubens willen sich rettend erwies, während es über die Ungläubigen das Verderben brachte, und besagt V. 21 ausdrücklich von dem Wasser der Taufe das Gleiche, daß es nämlich rettende Wirkung thut, so ist auch gewiß, daß die Gegenbildlichkeit dieses Wassers zu jenem eben in seiner rettenden Wirkung besteht. Wollte man darauf bestehen, daß „die Gegenbildlichkeit sich auf das wesentlich Eigenthümliche der großen Fluth beziehen muß", die ja nicht um zu retten, sondern „um die alte Welt zu verderben und eine neue beginnen zu lassen", erfolgt sey (vgl. Hofm. Schriftb. II, 2. S. 165), so müßte die durch die Fluth verderbte und aus ihr als eine entsühnte neu hervorgehende Erde das Vorbild seyn, zu welchem der Christ durch die Taufe in ein gegenbildliches Verhältniß gesetzt ist (vgl. ebendas.). Aber der Context sagt nichts von der Erde, sondern sagt nur von solchen, die durch die große Fluth hingerafft, und solchen, die durch sie gerettet wurden; sagt auch nichts davon, daß die Fluth für die Erde eine Taufe war, sondern nur daß das Wasser, das einst Noah gerettet hat, auch uns rettet, jetzt aber nicht wie damals als bloßes Wasser, sondern jetzt im Gegenbilde der Taufe, so daß die Bestimmung des Wassers als βάπτισμα gerade das ist, was die jetzige Heilsgegenwart (vgl. V. 18 und δι' ἀναστάσεως τλ. im Folgenden) vor der Vergangenheit auszeichnet. Mit dem Wasser der Taufe, sagt also der Ap., sey das gegenbildliche Urbild erschienen, zu dem jenes Wasser, sofern es rettete, nur als ein schwaches Vorbild sich verhält. In diesem Sinne ist das νῦν beigefügt. Σώζει nicht ἔσωσε. Denn die Rettung, welche sich der an Noah geschehenen vergleicht, ist an ihnen noch nicht vollendet. Noch gleichen sie dem Noah, der in der Arche geborgen ist und an dem das Wasser sich rettend er-

weist, nicht dem bereits hindurchgeretteten. Vgl. Hofm. a. a. O.: „Nicht was die Taufe wirkt, indem sie geschieht, sondern was sie dem leistet, welcher sie hat an sich geschehen lassen, sagt der Apostel." Was aber die Taufe für den seyn muß, den sie hindurch durch das Gericht und hinein in die neue Welt rettet, oder vielmehr was sie ist, wenn sie ist, was sie seyn soll, besagt die Apposition οὐ σαρκὸς ἀπόθ. ῥύπου, ἀλλὰ συν. ἀγ. ἐπερ. εἰς θεόν, nicht weil darin die rettende Kraft der Taufe läge, sondern weil sie nicht retten könnte, wenn sie das nicht wäre. Man begreift aber diese appositionelle Bestimmung der Taufe erst dann recht, wenn man auf den Zusammenhang des Ganzen mit V. 17 vgl. mit V. 16 zurückblickt. Denn mit dieser Apposition gibt ihnen der Ap. zu verstehen, daß die Rettung, die ihnen kraft der Taufe gewiß ist, wesentlich dadurch bedingt ist, daß sie die Taufe als συν. ἀγ. ἐπερ. εἰς θεόν an sich haben geschehen lassen. Das negative οὐ σαρκ. ἀπόθ. ῥύπου besagt, daß nicht das den Werth und die Bedeutung der Taufe ausmacht, was nach dem äußerlichen Vorgange als Zweck erscheinen könnte, daß fleischlicher Schmutz von Seite des Täuflings dabei abgelegt wird, indem daraus die rettende Wirkung der Taufe sich nicht erkläre. Eine antitypische Beziehung auf das Wasser der großen Fluth findet hiebei ebensowenig Statt, als eine Beziehung auf eine verkehrt jüdische Auffassung der Taufe. Mit ἀλλὰ συν. ἀγ. ἐπερ. εἰς θεόν benennt dann der Ap. positiv, was in der Taufe geschieht, daß sie solche rettende Wirkung haben kann. „Es ist allerdings die Taufe selbst, welche rettet: aber daß sie uns rettet, erklärt sich aus der sittlichen Natur der Handlung, welche hier von Seite dessen, an welchem sie geschieht, bezeichnet wird" (Hofm. a. a. O. S. 167), und zwar in der Absicht so bezeichnet wird, damit die Leser erkennen, daß sie die Taufe nicht recht hätten an sich geschehen lassen und ihrer rettenden Wirkung nicht gewiß seyn dürften, wenn sie das κακοπ. πάσχειν dem ἀγαθοπ. πάσχειν V. 17 vorziehen würden. Gegenüber dem οὐ σαρκὸς ῥύπου, dessen Ablegung verneint wird (vgl. über die Voranstellung von σαρκός Win. 5. A. S. 220, 6. A. S. 173), hätte der Ap. auch sagen können, welche Ablegung denn die Taufe sey; er zieht aber in Rücksicht auf das σώζει eine positive Gegenüberstellung vor, so daß dem ῥύπος σαρκός die ἀγαθὴ συνείδησις, der ἀπόθεσις das ἐπερώτημα als

Positives entspricht. Zum Voraus können wir demnach erwarten, daß dem fleischlichen Schmutze, dessen Ablegung die Taufe ihrer wahren Bedeutung nach nicht ist, die ἀγαϑὴ συνείδησις als dasjenige entsprechen werde, das in der Taufe erlangt wird. Doch kommt es jedenfalls zunächst auf die sprachliche Feststellung von ἐπερώτημα an. Dies Substantivum findet sich in der Schrift nur noch Dan. 4, 14, wo es Beschluß bedeutet, was hier offenbar nicht paßt; häufig dagegen kommt ἐπερωτᾷν, das Verbum, vor, gewöhnlich in der Bedeutung = fragen, aber auch = bitten, so entschieden Mtth. 16, 1; in der Alex. Ueb. für שָׁאַל דָּרַשׁ mit בְּ = befragen, z. B. Gott befragen, oder in erweiterter Bedeutung für eben diese hebr. Verba mit dem Akkus. = nach jemand fragen, ihn suchen, vgl. Jes. 65, 1 vgl. mit Röm. 10, 20 (τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν). An diesen biblischen Sprachgebrauch sich haltend, gewinnt man für ἐπερώτημα die Bedeutung: Anfrage oder Ansuchen an Gott, d. h. die an ihn gestellte Frage, die an ihn gerichtete Bitte, oder die Bedeutung der Nachfrage nach Gott, d. h. das zu-Ihm-sich-Wenden, an Ihn-sich-Halten, bei welcher letzteren Bedeutung ἀγ. συνείδ. nur Gen. subj. seyn kann; so Win. in der 5. Ausg. S. 217: „die Nachfrage eines guten (zum Guten entschlossenen) Gewissens nach Gott, vgl. 2 Sam. 11, 7." (vgl. auch 6. A. S. 174). Im ersteren Falle dagegen (ἐπερ. = Ansuchen, Anfrage) läßt sich der Genitiv sowohl als Subjekt wie als Objekt fassen. Als Subjekt fassen ihn z. B. Beng., Schmid (bibl. Theol. II. 200) = rogatio qua Deum compellamus, mit der Erläuterung: Piorum est rogare, consulere, compellare cum fiducia Deum; ut impiorum non rogare illum aut idola rogare Jud. 20, 18. 23 cet. Salvat ergo nos rogatio bonae conscientiae, i. e. rogatio, qua Deum compellamus cum bona conscientia peccatis remissis et depositis cf. v. 16 Hebr. 10, 22. Haec rogatio in baptismo datur et in omnibus fidei, precum vitaeque christianae actibus exercetur. Diese Auffassung, bei welcher das Anfragen, Ansuchen bei Gott als Erweis der Gemeinschaft mit Gott genommen wird, hat Steig., den Genit. ebenfalls subjektiv fassend, dahin modificirt, daß ἐπερ. die Anfrage an Gott, nämlich nach dem Heile, was aber lediglich zu ergänzen wäre, bedeutete. Gegen alle diese Auffassungen spricht, daß es an sich nicht an-

geht, die ἀγαθὴ συνείδησις als das in der Taufe handelnde Subjekt zu verstehen, da eben die ἀγ. συν. sonst dem Ap. das ist, was in der Taufe empfangen wird (vgl. bei Schmid a. a. O. S. 198; Apgsch. 2, 38 u. a.), und daß dies namentlich hier in der Gegenüberstellung zu οὐ σαρκ. ἀποθ. ῥύπου (vgl. oben) nicht paßt. Man wird jedenfalls die ἀγαθὴ συνείδησις als dasjenige zu fassen haben, um welches in der Taufe bei Gott angefragt oder angesucht wird, also als Genit. des Objekts, und ἐπερώτημα entweder = Frage oder = Bitte, Begehren. So Seb. Schmid (coll. bibl. N. T. 316): bonae conscientiae quaesitio ad Deum. Uebersetzt man Anfrage an Gott, so kann man ἐπερώτημα εἰς dem hebr. שָׁאַל mit בְּ oder לְ (denn beides kommt vor) und dem Akkus. der Sache nachgebildet seyn lassen; übersetzt man dagegen „gestelltes Begehren", so ist mit εἰς θεόν „die Richtung ausgesagt, in welcher das Begehren ausgesprochen ist... ohne daß man auch ἐπερωτᾶν so müßte verbinden können" (Hofm. a. a. O. S. 166)*). Auch ich schließe mich im Wesentlichen dieser Erklärung an; nur weiß ich nicht, ob man nicht wegen der hebräischen Ausdrucksweise sicherer bei der Bedeutung Anfrage bleibt. Ich würde dann übersetzen: die Taufe ist nicht fleischlichen Schmutzes Ablegung, sondern eines guten Gewissens Erfragung bei Gott. Zu der Uebersetzung „Erfragung" berechtigt der Zusammenhang mit σώζει; zugleich scheint mir mit dieser Uebersetzung die appositionelle Beziehung zu βάπτισμα, von dem zunächst doch die ἀπόθεσις negirt und dem das ἐπερώτημα vindicirt wird, besser festgehalten und dem Einwande auch im Ausdrucke (vgl. Huth.) besser begegnet zu seyn, daß die Taufe als bloßes Verlangen retten soll. Und sonst (vgl. Pass.) bedeutet ἐπερ. immer Anfrage, nicht Bitte.

Die meisten neueren Ausleger sind einen ganz anderen Weg gegangen, indem sie, von dem biblischen Sprachgebrauche absehend, ἐπερ. mit Berufung auf einen juristischen Sprachgebrauch = sponsio fassen. Ἐπερωτᾶν wird nämlich (vgl. die Belege b.

*) Auch Weiß a. a. O. S. 319: „So ist die Taufe die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen, d. h. um Reinigung des Gewissens von der Sündenbefleckung. Seine Erörterung der St. S. 310—319 verdient volle Anerkennung.

Pott, de W.) von der Gerichtsperson gebraucht, welche einen Vertrag stipulirt, indem sie die Parteien abfragt, z. B. Spondesne? spondeo u. s. w. Demnach wäre ἐπερώτημα zunächst die Frage bei der Taufe, wie Ἀποτάσσῃ τῷ Σατανᾷ; ἀποτάσσομαι τλ. (vgl. b. de W.). Die Frage aber soll metonymisch für das Versprechen des Täuflings stehen, also ἐπερώτημα = ἐπερωτηθέν, Gelübde, Angelobung. So Pott, Hensl., Winz., de W., Huth. u. A. vor ihnen. Auch die luth. Ueb. „Bund" kommt hierauf zurück. Aber diese Uebersetzung ist sprachlich nicht erwiesen (Win. 5. A. S. 217, 6. A. S. 171). Brückner hat sich deshalb auf die Sprache der byzantinischen Juristen berufen, in welcher ἐπερωτᾷν sowie ἐπερωτᾶσθαι in der Bedeutung = einen Vertrag abschließen, also von den contrahirenden Parteien, gebraucht wird, und übersetzt: eines guten Gewissens Vertrag mit Gott, der von Seite des guten Gewissens in einem Gelöbniß gegen Gott besteht, so daß Brückn. sachlich auf dasselbe kommt, wie de W. Er selbst aber gesteht das Mißliche der Beiziehung der byzantinischen Rechtssprache zu; und gegen die subjective Fassung des Genit. gilt hier dasselbe wie oben; auch erwartet man eher πρός (Apgsch. 3, 25; Hebr. 10, 16) als εἰς. Gegen die erstere Erklärungsart spricht dann noch das Unpassende, daß bei der Taufe ein gutes Gewissen (soll heißen: guter Wandel) gelobt werde, sodann daß eine derartige Fragestellung (vgl. oben). für die apost. Zeit unerweislich ist, und nach dem, was wir sonst wissen, die Taufe eher als eine ὁμολογία, denn als ein Gelöbniß bezeichnet würde. Wir haben demnach keine Ursache, den biblischen Sprachgebrauch zu verlassen, sondern übersetzen: „die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen", oder aber: „eines guten Gewissens Erfragung bei Gott".

Δι' ἀναστάσεως 'I. X. gehört nach den meisten Auslegern zu σώζει, nach andern, wie schon Oek., Pott, Hensl., zu ἐπερώτημα, nach Steig. zu beidem, was offenbar nicht angeht. Für die erstere Verbindung haben Huth., de W., für die zweite zuletzt Hofm. (a. a. O. S. 167) entschieden, indem er διά von der Vermittlung des Begehrens (ἐπερώτ.) faßt. „Vermöge der Auferstehung Christi — als der ein für alle Mal geschehenen Sündenvergebung für die ganze Menschheit — geschieht es, daß in der Taufe die Bitte um ein gutes Gewissen an Gott gerichtet

wird". Bei der hier vertretenen Auffassung (und nicht auch überhaupt?) von V. 19. 20 ist es zu wenig, nur gesagt seyn zu lassen, wodurch die Bitte sich vermittelt. Δι' ἀναστάσεως auf das ζωοποιηθεὶς πνεύματι V. 18 zurückschauend, wird besagen, wodurch die rettende Wirkung der Taufe gegeben und vermittelt ist, nämlich durch die Auferstehung Dessen, der, nun erhöht zur Rechten über alle Gewalten, den Seinigen die völlige Rettung hinein in sein Reich verbürgt. Auch die Anreihung von V. 22 spricht, wie mir scheint, für die Verbindung des δι' ἀναστ. mit σώζει. Die Rettung selbst und nicht blos die Hoffnung derselben ist durch die Auferstehung gegeben; durch die Auferstehung, sofern er darin als der ζωοποιηθεὶς sich darstellt, der zu Gott führen kann 3, 18, als der λίθος ζῶν 2, 4, von dem Leben ausströmt, und der „seine Macht durch das Mittel des Sacraments wirksam seyn läßt" (Harl.)*). Welche Fülle von Gedanken dieses antitypische Verhältniß für die praktische Anwendung bietet, dafür verweisen wir etwa auf Gerh. S. 523 ff. und Besser z. u. St.

V. 22. „Welcher ist zur Rechten Gottes, nachdem er hingegangen ist in den Himmel, und ihm Engel, Gewalten und Kräfte unterthan geworden sind."

Ueber den Zusammenhang vgl. bereits zu V. 21 und Hofm. (a. a. O. S. 168): „Daß der Auferstandene zur Rechten Gottes und über die Geisterwelt erhöht ist, macht die Vollendung gewiß, welcher wir entgegengehen." So hat die Erörterung V. 18—22 „Christum am Kreuz, im Geist, zur Rechten Gottes im Himmel" (Besser) den Lesern vorgeführt, um sie erkennen zu lassen, wie die Art seines durch seinen Tod erworbenen, kraft seiner Auferstehung uns zu Theil werdenden, durch sein Thronen für immer gesicherten Heiles keinen Zweifel lasse, daß es das Bessere sey, in seiner Nachfolge ἀγαθοπ. πάσχειν V. 17.

Das Einzelne in u. V. anlangend, weist bekanntlich der Ausdruck ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ hier und wo er sonst sich findet, Röm.

*) Weiß a. a. O. S. 304 verbindet auch mit σώζει; aber wenn er den Gedanken der St. dahin bestimmt: daß die Taufe rette, indem Christus der Auferstandene und Erhöhete die Endentscheidung als Richter aussprechen wird, so stimmen wir nicht bei und sehen darin einen Fehlgriff seiner alles dem Paulinischen Verwandte fernhaltenden Auslegung.

8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1; Hebr. 1, 3 u. a., auf Ps. 110, 1 zurück. Was mit diesem sowie mit den folgenden Ausdrücken gesagt seyn will, dürfte Niemand besser als v. Hofmann gezeigt haben (vgl. Schriftb. II. S. 370—405). Ich begnüge mich der Kürze wegen mit der Verweisung und führe nur an, daß ἐν δεξ. τ. Θ. im Gegenbilde zu Ps. 110 Christum „als König der Gemeinde" bezeichnet, der „als solcher Theilhaber der Herrschaft Gottes" ist. Zur Rechten aber ist er, nachdem er zuvor hingegangen ist in den Himmel πορ. εἰς οὐρανόν. Aller inweltlichen Beschränkung entrückt, ist er nun überweltlich geworden; denn mit εἰς οὐρανόν bezeichnet der Verf. „nicht einen Ort der Welt, sondern ein Verhältniß zur Welt, zunächst ein solches, das er mit den Geistern theilt... aber durch die nähere Bestimmung ἐν δεξ. τ. Θ. ein solches, das ihn vor ihnen auszeichnet." „So theilt er die Inweltlichkeit Gottes des Vaters, seine Gemeinschaft der Ueberweltlichkeit des Vaters bethätigend" (a. a. O. S. 387. 392). Mit ὑποταγέντων αὐτῷ τλ., vgl. Hebr. 1, 4; Eph. 1, 21; Col. 2, 10, will gesagt seyn, daß er „über die Welt Macht hat", da die Geister, vermittelst deren Gott in der körperlichen Welt waltet, ihm dem verklärten Menschensohne untergeben worden sind, so daß ihr Dienst an der Welt ihm und seinem Heilswerke zu Gebote steht. „Ueber die Welt und über die Geister Macht haben ist eins und dasselbe" (393). Die verschiedenen Benennungen aber deuten nicht auf eine Rangordnung, sondern bezeichnen die Geister „und nur Geister, aber auch nur nach ihren verschiedenen Beziehungen zu Gott und der Welt. Sie heißen ἄγγελοι als Ausrichter göttlichen Willens, ἐξουσίαι, sofern sie über diese Welt Obmacht üben, δυνάμεις, weil sie dieser Welt wechselnde Erscheinungen wirken" (I. S. 301). Treffend verweist Steig. auf Mtth. 28, 18. 19, sowie auf die Parallelen in den petr. Reden Apgsch. 2, 32—35. 3, 21. 26. (De Jesu Christo ad dextram Dei sedente findet sich eine treffliche Abhandlung in Knapp, Script. v. a. p. 39 sqq. Eine eigene Schrift über das Leben des verklärten Erlösers ist neuerdings von H. G. Hasse, Leipz. 1854 erschienen).

4, 1—6. Warnung der Leser auf Grund des Leidens Christi vor aller Betheiligung an heidnischer

Unsitte, in falscher Nachgiebigkeit gegen ihre ungläubigen Volksgenossen.

Hat der Ap. zuletzt V. 21. 22 den Satz V. 17 durch die Hinweisung auf die Art der den Lesern in der Taufe geschenkten Rettung begründet, so richtet er nun, das ἔπαϑε V. 18 mit παϑόντος οὖν wieder aufnehmend, als eine Antistrophe zu V. 14—16, an seine Leser die Ermahnung, nach Christi Vorgang auch ihr Leiden das Ende aller Beziehung zur Sünde seyn zu lassen und die Zeit ihres sündlichen Wandels, die ohnedem lange genug gewährt habe, nicht muthwillens zu verlängern, und sich nicht durch die Befremdung und Lästerung ihrer ungläubigen Volksgenossen beirren zu lassen, welche für die Verachtung der Gnade Dem werden Rede stehen müssen, Dessen Alle, Lebendige wie Todte, umfassendem Gerichte Niemand sich entziehen kann.

Der Abschnitt beschließt die Reihe der mit 2, 11 beginnenden Ermahnungsreihe zu dem rechten Verhalten gegenüber den Ungläubigen, und mit 4, 7 hebt eine neue, die letzte Ermahnungsreihe, an, bei welcher das Verhältniß zur Welt nicht mehr maßgebend ist.

V. 1. „Da nun Christus dem Fleische nach gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit demselben Gedanken, daß wer gelitten hat am Fleische, mit der Sünde zu Ende ist."

Die Lesart ὑπὲρ ἡμῶν ist mit Beng., Lachm., Tischd., de W., Huth. als Glossem zu verwerfen. Nach ὅτι ὁ παϑὼν ist nicht σαρκί, das nur in der Conformirung mit dem vorangegangenen σαρκί seinen Grund hat, sondern ἐν σαρκί nach BJ al. ut videtur plur. (Tischd.) zu lesen.

Für die Auslegung kommt es vor Allem auf den Sinn von ἔννοια an: denn darnach bestimmt sich die Structur und der Sinn des Ganzen. Wer, wie zuletzt de W., Huth., auch Olsh., ἔννοια = Gesinnung faßt, dem dient der Satz ὅτι — ἁμαρτίας zur Begründung des τὴν αὐτὴν ἔνν. ὁπλίσασϑε, und der Begründungssatz ὅτι τλ. wird dann entweder als zwischeneingeschoben betrachtet, so daß die Finalbestimmung εἰς τὸ μηκέτι τλ. V. 2 gleichwohl von ὁπλίσασϑε abhängt (de W.), oder εἰς τὸ τλ. wird mit dem allgemeinen Begründungssatze ὅτι — ἁμαρτίας selbst verbunden (Huth.). Aber diese Bedeutung von ἔννοια ist unerweislich. Dies Wort, das im N. T. nur noch Hebr.

4, 12 vorkommt, bedeutet überall: Gedanke, Erwägung (vgl. Pass.). Die Unrichtigkeit jener Uebersetzung zeigt sich im Context auch darin, daß mit παϑόντος οὖν nur auf die Thatsache des Leidens Christi, nicht auf die Art seines Leidens hingewiesen ist: so besagt also der Context nichts über die Gesinnung, mit der Christus gelitten hat; und endlich beraubt man sich bei dieser Auffassung der passenden Anknüpfung des ἵνα: denn es ist unpassend, mit de W. den Zweck muthiger Leidensertragung darein zu setzen, daß sie nicht ferner der Menschen Lüsten leben, wobei, wie Huth. mit Recht erinnert, die Beziehung des μηκέτι auf das πέπαυται vernachlässigt wird. Aber es ist auch unpassend, mit Huth. εἰς τὸ μηκέτι von dem allgemeinen Begründungssatze ὅτι ὁ παϑὼν πέπαυται ἁμ. abhängen zu lassen, zumal V. 2, wie V. 3 lehrt, in Beziehung auf die Leser genommen seyn will. Das Richtige wird demnach seyn, mit Calv., Beza, Gerh., Beng., Er. Schmid u. A., auch Harl. und Hofm. (Schriftb. II. S. 326 f.) ἔννοια mit „Gedanke" zu übersetzen und ὅτι explicativ zu fassen. Haec est illa ipsa cogitatio (Beng.). Mit diesem Gedanken, daß wer gelitten hat am Fleische, mit der Sünde zu Ende gekommen ist, nicht aber mit einer Gesinnung, die selbst der Wappnung bedarf, sollen sich die Leser wappnen. Ihn sollen sie jeder Lockung, noch weiter den Lüsten zu leben, entgegenhalten. Daraus ergibt sich von selbst, welches der Gedanke Christi bei seinem Leiden gewesen. „Damit, daß ihm widerfuhr, was seinem Fleischesleben ein Ende machte, ist auch die Beziehung zur Sünde, in welcher zu stehen er auf Erden erschienen war, zu Ende gewesen. So ist es nun der Gedanke, mit solchem Leiden an solches Ziel zu kommen, welcher ihn bestimmt hat zu leiden" (Hofm. a. a. O.). Der Ap. hat aber nicht nöthig, dies ausdrücklich von Christo zu sagen, da er ja so eben 3, 22 Christum als den auf dem Wege des Leidens zur Rechten über alle Gewalten Erhöhten seinen Lesern vorgehalten hat, in dem ihnen jener Gedanke als verwirklicht vor Augen gestellt ist. — In welchem Sinne aber ist ὁ παϑὼν ἐν σαρκί zu nehmen? Im Sinne des geistlichen Sterbens, wie Röm. 6, 7: ὁ γὰρ ἀποϑανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, wobei mit Gerh. zu sagen wäre: Maluit autem apostolus dicere παϑὼν ἐν σαρκί quam ἀποϑανών .. quia voluit nos ad Christum archetypum revocare? So Calv., Beng., auch de W., Schmid

(bibl. Theol. II. S. 178), Hofm. (a. a. O.). Man beruft sich für diese Auffassung auf die vorangegangene Erwähnung der Taufe, die als συν. ἀγαϑ. ἐπερώτ. εἰς ϑεόν eine Erledigung von der Sünde, somit ein ἀπογίνεσϑαι ταῖς ἁμαρτίαις (2, 24) ist, hauptsächlich aber auf den Context unserer Stelle: denn meint der Ap. mit παϑὼν ἐν σαρκί den Tod, in den wir mit Christo durch die Taufe begraben sind (Röm. 6, 4), so begreift sich erst das πέπαυται, das jedenfalls im Zusammenhange der Stelle, namentlich wegen ὁπλίσασϑε, passiv genommen seyn will, und wiefern der Apostel diesen Gedanken eine schützende Rüstung nennen kann. Dennoch getraue ich mir nicht beizupflichten. Der Ap. ist im Vorangehenden auf die Besprechung des Leidens Christi V. 18 ff. durch die von außen her διὰ δικαιοσ. zu erduldenden Leiden der Leser V. 14—17 geführt worden. Wenn er nun, nachdem er dargethan hat V. 18—22, daß es besser ist um Gutthat willen zu leiden, unter Rückweisung auf das καὶ Χριστὸς ἅπαξ ... ἔπαϑε V. 18, die Leser ermahnt, auch ihr Leiden am Fleische das Ende ihres Lebenszusammenhangs mit der Sünde seyn zu lassen, so kann man in dieser Gedankenfolge nicht umhin, eben das πάσχειν διὰ δικαιοσύνην 3, 14 zu verstehen, von dem er ausgegangen ist und zu dem er hier zurückkehrt. So schon Wolf, Pott, Huth.*). Mit Recht sagt dieser: der Gedanke ὅτι .. πέπαυται ἁμ. bestimme sich nach dem Zusammenhange, in dem er hier stehe, dahin, daß wer um Gerechtigkeit willen (3, 14), d. h. wegen des Gegensatzes gegen die Sünde litt, der habe dadurch mit der Sünde gebrochen, oder besser passiv ausgedrückt, bei dem sey die Beziehung zur Sünde gelöst; und mit Recht sagt Pott: nusquam πάσχειν ἐν σαρκί hoc sensu (nämlich des geistlichen Sterbens) me legere memini, und verweist der Erstgenannte auf 2 Cor. 4, 16, wo die Frucht der Leiden in ähnlicher Weise angegeben werde. Ebenso gehört hieher, was derselbe Ap. 2 Cor. 4, 10—12 von dem περιφέρειν τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι τλ, Phil. 3, 10 von dem γνῶναι τὴν κοινωνίαν τῶν παϑημάτων τλ. und seiner Frucht sagt. Das Eigenthümliche u. St. liegt nur darin, daß was an den angeführten Stellen als stetige Wirkung des stetigen Leidens am Fleische erscheint, hier als die mit dem Eintritt in

---

*) Auch Weiß a. a. O. S. 289 f.

die Leidensgemeinschaft Christi einmal für immer gewonnene Frucht dargestellt ist. Damit verhält es sich aber nicht anders, als wenn etwa der Christ auf Grund dessen, daß er einmal für immer der Sünde gestorben ist, ermahnt wird, fortan nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit zu leben. Wäre nicht mit dem Eintritt in Christi Leidensgemeinschaft das πεπαῦσθαι ἁμαρτίας gegeben, wie könnte die stetig daraus erwachsende Frucht die Offenbarung des Lebens Christi an unserem Leibe oder die tägliche Erneuerung des inwendigen Menschen (2 Cor. 4, 10. 16) seyn? Ist dies richtig, daß mit den Leiden der Leser διὰ δικαιοσ. ihre selbstthätige Beziehung zur Sünde einmal für immer gelöst ist, dann kann auch diese Erwägung mit ὁπλίσασθε als eine schützende Rüstung wider die Versuchung zur Sünde bezeichnet werden. Verstehen aber läßt sich der Gedanke, daß in dem Leiden am Fleische mit der Sünde so gebrochen sey, daß dieser Gedanke zu einer schützenden Macht wider die Versuchung dienen kann, doch nur unter der Voraussetzung, daß dies Leiden um der Gerechtigkeit willen eine Gemeinschaft des Leidens mit Dem ist, der unsere Sünde von uns genommen hat, damit wir der Sünde abgestorben der Gerechtigkeit leben, wie es 2, 24 heißt, oder der, wie unmittelbar zuvor V. 18—22 gesagt ist, sein Fleischesleben für uns in den Tod gegeben hat, um es als verklärtes Geistesleben aus dem Tode wieder zu nehmen und es mittheilend an den Seinigen zu bethätigen. Gerh. hat also vollkommen Recht zu sagen: Sumto argumento non solum ab exemplo, sed etiam a virtute mortis Christi*). In der äußeren Leidensgemeinschaft erweist sich die innere Lebensgemeinschaft und darum vollzieht sich mit jener das πεπ. ἁμαρτ. auch äußerlich, das innerlich schon in dieser enthalten ist (vgl. Phil. 3, 9 u. 10). Zu σάρξ vgl. die Bem. zu 3, 18. Der Ausdruck ὁπλίζεσθαι nur hier; vgl. jedoch Röm. 13, 12; 2 Cor. 10, 4; Eph. 6, 11. Zu ἐν σαρκί vgl.

*) Weiß a. a. O. S. 292 negirt sowohl in Ansehung u. St. als der St. 4, 13. ausdrücklich die Idee einer realen Lebensgemeinschaft mit Christo, um auch hier eine paulin. Gedankenreihe abzuwehren, muß aber selbst zugestehen, daß sich vom „heiligen Kreuz" des Christen nicht behaupten lasse, „daß wer einmal gelitten hat, damit für immer aufgehört hat zu sündigen." Und wenn er sich weiter auf Huth. (vgl. oben) beruft, so ist dessen Erklärung eben auch nur bei jener Voraussetzung wahr.

Win. 6. A. S. 366: πάσχ. ἐν σαρκί heiße am Fleische leiden, πάσχ. σαρκί dem Fleische nach. Bei der Auslegung der St. vom geistlichen Leiden mit Christo müßte man ἐν σαρκί übersetzen „im Fleische", d. h. bei Fleischesleben, was aber die gleichstellende Beziehung mit Christus zu sehr beeinträchtigt und daher gegen jene Auffassung spricht. Daß πέπαυται ἁμαρτίας medial gefaßt werden kann, peccare desiit, ist keine Frage (vgl. statt aller weitern Belege Win. 5. A. S. 303. 6. A. S. 234); ebenso gewiß aber ist, daß es passiv gefaßt werden kann (vgl. ebendas., de W. z. u. St.) und hier im Zusammenhange mit ὁπλίσασθε und mit dem Ganzen (vgl. oben) so gefaßt werden muß (vgl. Röm. 6, 7). Nicht daß ich aufgehört habe, ist der Grund meiner Leidenswilligkeit, noch weniger aber ist dies bei richtiger Fassung des ὅτι eine schützende Macht für mich, sondern daß ich durch Christum, wie Beng. sagt, immunitatem nactus sum.

V. 3. „Auf daß ihr nicht mehr den Lüsten der Menschen, sondern dem Willen Gottes die noch übrige Zeit im Fleische lebet."

Ueber die richtige Weise der Verbindung mit dem Vorhergehenden vgl. zu V. 1: εἰς τό hängt von ὁπλίσατε ab, „gegen welche Verbindung die Beziehung des μηκέτι auf πέπαυται nun keinen Grund mehr abgibt, nachdem wir in jenem allgemeinen Satze eben den Gedanken erkannt haben, welcher unsere schützende Rüstung seyn soll" (Hofm. a. a. O. S. 327). Die Dative ἀνθρ. ἐπιθυμίαις — θελήματι θεοῦ sind nicht als Dative der Norm, sondern wie 2, 24 δικαιοσύνῃ ζήσωμεν (vgl. Röm. 6, 10—13) als Bezeichnung dessen zu fassen, dem man lebt, dessen Macht und Herrschaft man sein Leben untergibt. Daß es hier βιῶσαι (über die Form Win. 6. A. S. 77) nicht ζῆν heißt, hat seinen Grund darin, daß gesagt werden soll, wie man sein Leben hinzubringen habe. Das ist aber kein Grund, den Dativ anders zu fassen, ebensowenig als der Umstand, daß ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι nicht die eigenen Lüste sind. Im Gegentheil ist es passender, daß hier die Lüste der Menschen und Gottes Wille als die beiden Gewalten einander gegenübergestellt sind, deren einer oder anderer unser Leben untergeben ist, wie dies auch 2, 24 und Röm. 6 der Fall ist. Ἀνθρώπων und θεοῦ als Gegensätze (1 Cor. 3, 3), ebenso die mancherlei Lüste der Menschen und der einheitliche Wille Gottes. Vgl. in Ansehung der Sache

1, 14 f.; Röm. 12, 2. Welche Lüste der Ap. meint, lehrt V. 3; ihnen gegenüber ist der Wille Gottes die καλὴ ἀναστροφή der aus der Finsterniß in das Licht Berufenen, wie von 2, 11 an ihnen vorgehalten ist. Tὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον vgl. 1, 17 τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον. Zu ἐν σαρκί vgl. 2 Cor. 10, 3; Gal. 2, 20; Phil. 1, 21 f. (Der Ausdruck βιοῦν und ἐπίλοιπος nur hier im N. T.).

V. 3. „Denn genug ist es an der vergangenen Zeit, daß ihr das Verlangen der Heiden erfüllt habt, da ihr dahinginget in Ausschweifungen, Lüsten, Berauschungen, Schmausereien, Zechgelagen und freventlichen Abgöttereien."

Für die Richtigkeit der Lesart ohne ἡμῖν oder ὑμῖν hinter ἀρκετὸς γάρ, ohne τοῦ βίου hinter χρόνον, ferner τὸ βούλημα statt τὸ θέλημα, endlich κατειργάσθαι statt κατεργάσασθαι, sey auf Lachm., Tischd. und auf de W.'s richtige krit. Bemerkungen z. d. St. verwiesen. Zu ἀρκετός ist einfach ἐστίν zu ergänzen, da V. 3 die vorangehende Ermahnung begründen will, und V. 4 ξενίζονται das ἀρκετός als Faktum voraussetzt. Der Ap. aber begründet die Ermahnung V. 1. 2 damit, daß er die Leser an die frühere, im Dienste der Sünde verbrachte Zeit erinnert, die sie unmöglich können verlängern wollen, deren betrübendes Andenken ihnen vielmehr Bestimmungsgrund seyn muß, die noch hinterstellige Zeit im Fleische dem Dienste des göttlichen Willens zu untergeben. Ὁ παρελ. χρόνος im Gegensatze zu τὸν ἐπίλοιπ. ἐν σ. χρόνον V. 2. Der Ausdruck ἀρκετός, ähnlich wie κρεῖττον 3, 17, eine μείωσις. Nam ne pristina quidem tempora debuere peccatis teri (Beng.). Es liegt ein strafender Ernst in diesem Worte. Non intelligit Petrus, taedio nos voluptatum affici debere, quemadmodum solent qui ad satietatem illis sunt expleti: sed potius vitae praeteritae memoria ad poenitentiam eos stimulat (Calv.). Fastidium peccati apud resipiscentes (Beng.). Der folgende Infinit. hängt von ἀρκετός ab, vgl. Win. 5. A. S. 374. 6. A. S. 285. Wörtlich also: die vergangene Zeit ist ausreichend, um gethan zu haben. Tὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν ist, was die Heiden, auf die Vergangenheit der Leser sich stützend, von ihnen verlangen, nämlich Theilnahme an ihren Lüsten, vgl. V. 4. Der Ausdruck τῶν ἐθνῶν schließt nicht aus, daß die Leser selbst vormals zu den ἔθνη gehörten:

denn er will, wie de W. richtig bemerkt, nicht im Gegensatze mit der Nationalität der Leser, sondern mit ihrer jetzigen Stellung als des Volkes Gottes (vgl. 2, 10) verstanden seyn. Κατειργάσθαι als ein für die Gegenwart für immer abgeschlossenes Faktum. Der Ausdruck auch hier in seinem intensiven Sinne; sie haben es an nichts fehlen lassen, wie das Folgende sagt. Πεπορευμένους ἐν vgl. 2 Petr. 2, 10; Luc. 1, 6. Ἀσελγείαι die Ausbrüche der ἀσελγεία, lascivia = Ausschweifung aller Art, vgl. über die Ableitung Harl. zu Eph. 4, 19. Ἐπιθυμίαι, wie vorher V. 2, Gesammtbezeichnung der den Menschen beherrschenden Macht, so hier Bezeichnung dessen, wovon er in diesem Stande der Zuchtlosigkeit sich leiten und treiben läßt. Wahrscheinlich denkt der Ap. besonders an die Lüste der Unkeuschheit. Οἰνοφλυγίαι nur hier, von οἶνος und φλύω = vinolentia vgl. Huth. Κῶμοι, πότοι Schmaus- und Zechgelage, commissationes et potationes, vgl. Röm. 13, 13; Gal. 5, 21, wo κῶμοι und μέθαι so mit einander verbunden sind. Ueber die doppelte Art dieser κῶμοι und deren Zuthaten vgl. etwa Passf. unter dem Worte. Πότοι nur hier. Καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις. Den Commentar hiezu gibt die Stelle Röm. 1, 23 ff., welche auch den Zusammenhang zwischen den ἐπιθυμίαι und εἰδωλολατρείαι lehrt. Ἀθέμιτος nur nach Apgsch. 10, 28 = quibus sanctissimum Dei jus violatur (Beng.). Zu dieser Schilderung heidnischen Wandels im Ganzen vgl. man Röm. 1, 18 ff.; Eph. 4, 17 ff.*)

V. 4. „Worüber sie befremdet sind, weil ihr nicht mitlaufet in denselben Erguß liederlichen Wesens, indem sie lästern."

„Der Zweck dieser Bemerkung ist, die Leser auf die nothwendigen Mißverhältnisse aufmerksam zu machen, in welche sie mit den Genossen ihres früheren Lebens kommen müssen. Er nimmt

*) Weiß, der den Brief an Judenchristen geschrieben seyn läßt, mußte demgemäß die Ansicht erneuern S. 112 ff., daß die Stelle 4, 3. 4 von Judenchristen gelte. Aber wo wäre denn irgend ein Zeugniß von solch einer offenen Betheiligung der Juden jener Zeit an heidnischem Unwesen aufzuweisen? Die Stelle Röm. 2, 17 ff., auf die man sich beruft, lehrt, recht verstanden, gerade das Gegentheil; zu Röm. 2, 22 vgl. die richtige Auslegung bei van Hengel. Mit der Berufung auf Eph. 5, 5; Col. 3, 5 begründet man diese Ansicht nicht. Ich bedaure, hier nicht mehr weiter auf die Sache eingehen zu können.

aber diesem Mißverhältnisse den Stachel, wie fern er zugleich diese Gegner als die bezeichnet, welche dem Gericht des Herrn anheimfallen werden" (Harl.). Munit igitur haec προθεραπεία ipsorum animos, ne perversis et praeposteris illis impiorum judiciis ac blasphemis sermonibus turbentur, multo vero minus ad pristinorum vitiorum societatem sese pertrahi patiantur (Gerh.). Ἐν ᾧ nicht weswegen, sondern in quo, worüber, mit ξενίζ. ebenso, wie etwa θαυμάζειν mit ἐν Luc. 1, 21, verbunden, vgl. Win. 5. A. S. 462. 6. A. S. 345. Dies Relativ weist auf den mit ἀρκετός und den Perff. ausgedrückten Gedanken zurück, daß solcher Wandel für die Leser ein Vergangenes ist. Dum statuitis satis esse (Beng.); und der Gedanke wird dann durch die folgenden Gen. abs. erläutert. Der Ausdruck ξενίζεσθαι außer hier und V. 12 nur noch Apgsch. 17, 20 (2 Makk. 9, 6) wie unser: befremdet werden. Βλασφημ. die Aeußerung des ξενίζεσθαι vgl. 2, 12. 3, 16. Μὴ συντρεχόντων nach der Vorstellung ihrer befremdeten Landsleute ausgedrückt, die von früher her ein Anderes an ihnen gewohnt sind. Συντρεχ. turmatim, avide (Beng.). Εἰς τὴν αὐτήν wie sie und ihr selbst früher. Ἀσωτία vgl. Eph. 5, 18 (und Harl. z. d. St.) Tit. 1, 6; Luc. 15, 13 = liederliches Wesen, im Rückblick auf V. 3. Ἀνάχυσις nur hier = effusio, dann sentina, vgl. Huth. „Der sich erströmende Erguß nichtswürdigen Lebens" (Harl.). Zu βλασφημ.: Jactantes convicia in vos superbiae, singularitatis, occultae impietatis etc. (Beng.). Man denke nur an die Apologieen der ersten Jahrhunderte. Die Sache bleibt aber zu aller Zeit dieselbe.

V. 5. „Welche Rechenschaft werden geben müssen Dem, der bereit ist zu richten Lebendige und Todte."

Fulturam proponit Dei judicium (Calv.). Ne ob infidelium convicia animis frangantur, sed Deo justo judici ac vindici causam suam commendent (Gerh.). Der Ap. hebt zweierlei hervor: 1) daß das Gericht jeden Augenblick kommen kann, und 2) daß es ein Alle, Lebendige und Todte, umfassendes Gericht ist, so daß Niemand, er mag dann lebend oder todt seyn, sich entziehen kann, auch jene Lästerer nicht, selbst für den Fall, daß sie vor Eintritt des Gerichts sterben würden. Zugleich ist damit den Lesern gesagt, welcher Gefahr sie sich selbst durch Verläug-

nung des christlichen Wandels aussetzen. Zu λόγον ἀπ. vgl. Mtth. 18, 23. 25, 19; Luc. 16, 2. Zu ἑτοίμως ἔχοντι vgl. die Bem. zu ἑτοίμην 1, 5, ferner 1 Cor. 12, 14; Apgsch. 21, 13. Dem zur Rechten Gottes thronenden Richter (3, 22) steht nichts im Wege, er ist bereit jeden Augenblick zu erscheinen. Κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς wie Apgsch. 10, 42; 2 Tim. 4, 1. Nicht die bestimmt gedachte Gesammtheit ist bezeichnet, sondern = Lebende und Todte ohne Unterschied, also doch universell. Wie an den angeführten Stellen, so können unter den Lebenden und Todten auch hier nur die verstanden werden, welche des Richters Erscheinung in dem einen oder dem andern Zustande findet.

V. 6.*) „Denn dazu ward auch Todten das Evangelium verkündigt, damit sie zwar nach Menschen Weise dem Fleische nach gerichtet werden, nach Gottes Weise aber dem Geiste nach leben."

Wer 3, 19 f. eine Predigt an Verstorbene gemeint findet (vgl. oben), der wird sie auch hier finden und umgekehrt. Indessen gibt es auch Ausleger (so z. B. Bengel), welche 3, 19 von einer Predigt an Verstorbene verstehen, ohne hier derselben Meinung zu folgen. Wir werden demnach den Sinn unserer Stelle vor Allem aus ihr selbst zu bestimmen haben. Entscheidend ist gleich die Frage, was mit γάρ begründet werden soll: das οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τλ., oder blos das κρῖναι νεκρούς, die Aussage über die Rechenschaft, welche jene Lästerer geben müssen, oder die Aussage über die Erstreckung des Gerichts über die Todten? Im ersteren Falle denkt der Verf. bei νεκροῖς an die vor dem Gerichte wegsterbenden Lästerer und begründet den Gedanken, daß auch der Tod sie der Verantwortung nicht entzieht, damit, daß auch ihnen das Heil in keiner andern Absicht gepredigt worden ist, als daß sie „ein den leiblichen Tod überwährendes Leben" gewinnen. Das Ganze dient aber dazu, die Leser zu beruhigen, „um die Verfolgung und Lästerung, die ihnen widerfährt, durch die Gewißheit, daß auch der Tod ihre Feinde dem Gerichte Gottes nicht entnehmen wird" (vgl. Hofm. Schriftb. II. 339—341, ähnlich Beſſ.). Die Auslegung des κριθῆναι σαρκί vom leib-

*) Th. Ittig: de evang. mortuis annunciato ad I Petr. 4, 6. Lips. 1690. Im Uebrigen vgl. für die Liter. die Bemerkung zu 3, 18.

lichen Tode, und nicht etwa von der Buße, halte ich bei der unverkennbaren Analogie dieses κριϑ. σαρκί — ζῆν πνεύματι mit 3, 18 (vgl. auch die Auslegung zu 4, 1 παϑεῖν ἐν σαρκί) und namentlich im Zusammenhange mit νεκροῖς an u. St. unbedingt für die bei dieser Auffassung richtige. Ist dies der Zusammenhang von V. 5. 6, und dies die Absicht der Heilsverkündigung, so ist von selbst klar, daß V. 6 nicht von einer Predigt an Verstorbene, sondern von einer Predigt an Lebende gemeint ist, welche vor dem Gerichte hinweggestorben sind. Gemeint aber sind dann nicht, wie der Zusammenhang lehrt, die vor dem Gericht hinwegsterbenden Glieder der Gemeinde, sondern die vor dem Gerichte hinwegsterbenden Lästerer der Christen (jenes bei Wolf, Wetst., Hensl., Jul. Müller — vgl. dagegen Hofm. a. a. O. S. 340 f.). Aber es bleiben mir gegen diese Auffassung, die ich bei einer begründenden Beziehung von V. 6 auf das λόγον ἀποδ. τλ. V. 5 für die einzig richtige halte, noch immer Bedenken. Wohl mag man in der Bezeichnung des Richters als des ἑτοίμ. ἔχ. κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς eine Hindeutung darauf finden, daß jene Lästerer der Verantwortung auch im Tode nicht entgehen (vgl. oben zu V. 5); aber daß der Verf. auf die Voraussetzung ihres Todes V. 6 so ausdrücklich eingehen sollte, stimmt nicht gut zu dem ἑτοίμ. ἔχειν, dem zufolge das Gericht jeden Augenblick eintreten kann, und nicht gut zu dem folgenden πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε. Wie sollte er in diesem Zusammenhange zu einer so ausführlichen Erörterung jener Voraussetzung kommen? Auch hat die Annahme einer „Beruhigung" der Leser hierüber nichts Ansprechendes. Ferner erregt der Ausdruck νεκροῖς, wenn damit die noch im Leben befindlichen βλασφημοῦντες nur eben unter der Voraussetzung ihres Wegsterbens gemeint seyn sollen, schon dadurch Bedenken, daß er in einem anderen Sinne als V. 5 genommen wird. Dort sind unter νεκρούς die verstanden, welche des Richters Ankunft im Tode findet, die Klasse der Lebenden und Todten in universellem Sinne; hier dagegen wären nicht jene Todten insgesammt, sondern jene weggestorbenen βλασφημοῦντες gemeint. Ferner: wenn man mit V. 6 begründet seyn läßt, warum jene Lästerer auch im Tode werden Rechenschaft geben müssen, so würde sich aus dieser Begründung des λόγον ἀποδ. ergeben, daß solche νεκροί, welchen nicht gepredigt worden ist,

keine Rechenschaft werden geben müssen, was mit dem κρῖναι νεκρούς und dem Sinn des Ganzen V. 5 streitet. (Man übersehe nicht, daß das λόγον ἀποδ. überhaupt, und nicht eine Rechenschaft für ein Bestimmtes, wie etwa Verachtung der Gnade u. dgl. durch V. 6 begründet werden soll). Ferner: wem sollen denn mit καί diese vor dem Gerichte weggestorbenen Lästerer an die Seite gestellt werden? Doch offenbar: den nicht zuvor weggestorbenen. Und sollte das wirklich der Ap. sagen wollen: daß die Heilsverkündigung an die weggestorbenen Lästerer, da sie lebten, in derselben Absicht ergangen sey, wie an die nichtgestorbenen? — Ich halte dafür, daß er, wenn er die Rechenschaft jener Lästerer mit V. 6 begründen wollte, einfach αὐτοῖς geschrieben hätte, und nach dem vorangegangenen κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς wäre von selbst klar gewesen, daß der Tod sie dieser Rechenschaft nicht entziehen kann. Mir erscheint diese Gleichstellung der gestorbenen Lästerer mit den nichtgestorbenen hinsichtlich der Absicht der Heilspredigt bei beiden geradezu unpassend. Denn man sieht doch gar nicht ein, warum den gestorbenen Lästerern, als sie lebten, das Evangelium in einer anderen Absicht sollte gepredigt seyn als den nichtgestorbenen, und wie an dieser Absicht ihr nachmaliger Tod etwas sollte geändert haben, so daß der Ap. Ursache zu solcher Versicherung hätte. Versteht man aber κρίνεσθαι σαρκί, wie man doch contextgemäß muß, vom Eintritte des leiblichen Todes, so ist nicht einmal die Gleichstellung der Weggestorbenen mit den Nichtweggestorbenen in Ansehung des Zweckes der Heilspredigt völlig richtig: denn eben dadurch unterscheiden sich diese von jenen, daß sie das Gericht des leiblichen Todes nicht erfahren haben, eine Schwierigkeit, die zwar verschwindet, wenn man den Zweck so ausdrückt: „ein den Tod überwährendes Leben gewinnen"; aber wörtlich genau ist doch ἵνα κριθῶσι μέν auch Zweckbestimmung, wenn gleich eine dem ζῶσι untergeordnete. Hält man aber ἵνα κριθῶσι als Moment des Zweckes fest, so paßt die Zweckbestimmung nur noch auf die νεκροί, da ihnen die ζῶντες eben als nicht gestorbene gegenüberstehen. Man müßte also das κρίνεσθαι σαρκί von der Buße verstehen (wogegen schon oben), wobei gleichwohl alle anderen Bedenken dennoch bestehen blieben, oder man wird zugeben müssen, daß καί nicht eine Gleichstellung in Ansehung des εἰς τοῦτο, sondern des εὐηγγ. beabsichtigt, der Verf. also sagen will:

denn zu dem Zwecke, welchen das Folgende benennt, sey auch an Todte, sogar an Todte die Heilsverkündigung ergangen — eine Hervorhebung des νεκροῖς, die nur dann einen Sinn hat, wenn unter den νεκροῖς Todte als solche verstanden, die Stelle wie 3, 19 von einer Heilsverkündigung an Verstorbene gefaßt wird. Die gegen die vorgetragene Auffassung erhobenen Bedenken sind nun eben so viele Gründe für diese, da es kein Drittes gibt. Begründet nämlich wird dann mit V. 6 nicht, daß die Lästerer auch im Tode noch dem Richter über Lebende und Todte werden Rechenschaft geben müssen, was an sich, wie man meinen sollte, keiner weiteren Begründung bedarf und in der That durch V. 6 keine passende Begründung erhält; sondern begründet wird das κρῖναι καὶ νεκρούς, welche begründende Beziehung auf eine Nebenbestimmung von V. 5 grammatisch doch jedenfalls zulässig ist. Daß das Gericht bei Christi Wiederkunft sich nicht weniger als auf Lebende, auch auf Todte (beide als Klassen in der Universalität des Begriffs einander gegenübergestellt) erstrecken wird, ist aber damit begründet, daß auch ihnen gepredigt worden ist, und zwar in der Absicht, daß sie durch das Gericht des Fleisches hindurch, dem sie als νεκροί unterliegen, ein Leben des Geistes in Gottes Weise gewinnen. Die Anschauung, welche durch diese Begründung vorausgesetzt wird, ist offenbar die, daß diejenigen, welche das nahe Endgericht als Todte findet, in dieser Universalität des Wortes nicht von dem Mittler des Heils würden gerichtet werden, wenn nicht auch ihnen zuvor Gelegenheit gegeben gewesen wäre, vermöge der auch an sie ergangenen Heilsverkündigung zum Heile zu gelangen. Erst an Dem, in dem allein σωτηρία, in dessen Namen allein δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς (Apgsch. 4, 12), der beides λίθος ζῶν zur τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν und λίθος προςκόμματος τοῖς ἀπειθοῦσι (oben 2, 7. 8) ist, kommt es mit dem Menschen zur letzten endgiltigen Entscheidung; eben darum mußte auch den Todten Gelegenheit zu solcher Entscheidung gegeben werden. Vgl. hiemit Steig., Grimm, König, Huth. u. A.*). Von hier aus gewinnt dann auch die 3, 19 erwähnte Heilspredigt an Verstorbene ihr Licht; wiederum aber, wenn dort die Beziehung des ἐκήρυξε auf Verstorbene durch den Context noch mehr als hier

*) So namentlich auch Weiß a. a. O. S. 176 f.

gesichert ist, kann man sich nicht bedenken, hier dieselbe Thatsache einer an Verstorbene ergangenen Heilsverkündigung anzuerkennen.

Zum Einzelnen ist zu bemerken: εἰς τοῦτο kann nur auf das folgende ἵνα hinweisen, vgl. 3, 9; Joh. 18, 37; Röm. 14, 9. Ueber καί s. oben. Es stellt die νεκρ. den ζῶντες in Ansehung des εὐηγγ. zur Seite. Der Zweck ist nach den besonderen Verhältnissen der νεκρ. bezeichnet. Das καὶ νεκροῖς εὐηγγ. weist zurück auf den 3, 19 erwähnten Fall = auch Todten, dergleichen jene ἐν φυλακῇ πνεύματα, ist der Sinn. Die Predigt an jene Todten, welche am wenigsten derselben werth schienen, garantirt ihm die ganze Klasse der Todten (vgl. Weizel a. a. O. S. 930). Denn allgemein wie V. 5, muß hier, bei der begründenden Beziehung von V. 6 auf V. 5, νεκροῖς gefaßt werden; aber man hat nicht nöthig, deshalb νεκροῖς ohne Artik. von der bestimmt gedachten Gesammtheit der Todten zu verstehen (so Grimm a. a. O. S. 620, König, Huth.*). Εὐηγγελ. dem ἐκήρυξε 3, 19 entsprechend, natürlich impersonell zu fassen, vgl. Mtth. 11, 5; Röm. 12, 21. Am schwierigsten bleibt immer die Zweckbestimmung ἵνα — πνεύματι. Zwar die Ausdrücke κατὰ ἀνθρώπους und κατὰ θεόν bestimmen sich gegenseitig und können demnach nur das Allgemeine bedeuten: nach Menschen Weise — nach Gottes Weise, d. h. so wie es Menschen zukommt, und wie es Gott zukommt. Das Erstere „wird näher bestimmt durch das beigefügte σαρκί, so wie κατὰ θεόν durch πνεύματι (denn Gott ist πνεῦμα)", vgl. Win. 6. A. S. 358. Was es um den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα ist, haben wir zu 3, 18 gesehen; auf diese Stelle weist aber die vorliegende nicht blos in Ansehung des Gegensatzes von σάρξ und πνεῦμα, sondern auch des κριθῶσι und ζῶσι zurück (vgl. 3, 18: θανατωθεὶς μὲν σαρκί — ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι). Wie dort vom Heilsmittler mit θανατ. σ. „seines Fleischeslebens Ende", mit ζωοπ. πν. „seines Geisteslebens Anfang" bezeichnet wird, so daß der ganze Christus nach Seele und Leib aufhört, durch die σάρξ (die an ihm nur schwache, aber sündlose) sein Leben bedingt seyn zu lassen, um es fortan ganz, auch in aller Weise seiner Bethätigung, durch das πνεῦμα bestimmt seyn zu lassen (vgl. zu d. St.), so wird hier das Heil der Verkündigung des Heilsmittlers an die Todten

*) Auch Weiß a. a. O. S. 228 f.

darein gesetzt, daß sie nicht etwa gerichtet werden am Fleische als dem einen Bestandtheile ihres Wesens, und leben am Geiste als dem anderen Bestandtheile desselben, sondern darein, daß sie, wie es Menschen zukommt, die für sich im Gegensatz zu Gott (κατὰ θεόν) betrachtet, ihr Leben vom Fleische (und zwar dem bei ihnen sündhaften) bestimmen lassen, dem Fleische nach gerichtet werden, um so zu einem neuen Leben zu gelangen, das ein Leben nach Gott ist, sofern es nicht die σάρξ, sondern das πνεῦμα (nicht das ihnen, wie Christo von der Geburt her eignende, sondern von Gott neu mitzutheilende) zu seiner bestimmenden Macht, seinem Principe hat. Nur so gefaßt, bleibt die Auslegung hier in Uebereinstimmung mit 3, 18. Ist aber damit die Beziehung des Ausdrucks κριθῆναι σαρκί auf den leiblichen Tod wie 3, 18 nothwendig gegeben (vgl. Steig., Weizel, Winz., Huth.), so erhebt sich das Bedenken, wie denn dies κριθῆναι σαρκί als Zweckbestimmung der Heilsverkündigung an solche, welche bereits gestorben sind, gelten könne. Wenn de W. sagt, der Aorist κριθῶσι im Gegensatze zu dem Präsens ζῶσι zeige, daß das κριθ. etwas Vergangenes sey, und κριθῶσι von dem Gerichte der Fluth versteht, indem er νεκροῖς auf die 3, 19 genannten Todten beschränkt, so ist das entschieden unrichtig, sowohl in Ansehung des νεκροῖς (vgl. dagegen Huth.) als des Aor. κριθῶσιν (vgl. dagegen Hofm. a. a. O. S. 340. Win. 5. A. S. 333 f., 6. A. S. 257 f.). Aber auch Pott, Steig., Nitzsch, Weizel, Huth. u. A., welche das κριθ. vom leiblichen Tod überhaupt verstehen, lassen die logische Beziehung des ἵνα auf εὐηγγ. ganz fallen und finden den Zweck des εὐηγγ. blos in dem ζῶσι, gleich als hieße es: ἵνα καίπερ κριθῶσι. Wieder Andere suchen dem κριθῆναι σαρκί, um die Abhängigkeit von εὐηγγ. aufrecht zu halten, eine Beziehung auf die Zukunft zu geben, so z. B. Grimm (a. a. O. S. 629 ff.), indem er erklärt: damit sie, die νεκροί, beurtheilt werden, zur Untersuchung kommen, wie sie im irdischen, leiblich sinnlichen Daseyn gelebt haben. Aber welch ein Gegensatz von κριν. und ζωσ., σάρξ und πνεῦμα wäre das (vgl. die Gegenbemerkungen von König a. a. O. S. 33 ff., Schmid a. a. O. S. 182 f. und die gegebene Erklärung), und welche tautologische Begründung des κρῖναι νεκρούς! Aber auch König's und Schmid's Ansicht, die in anderer Weise eine Beziehung des κριθῆναι auf

die Zukunft gewinnen wollen, kann ich nicht theilen, weder die König's (S. 34), welcher hier die Meinung findet, daß die Todten, deren Leib nicht schon im Leben ein Tempel des h. Geistes gewesen, an ihrem Leibe bei der Auferstehung werden gerichtet werden (was soviel seyn soll als: einen weniger vollkommenen Auferstehungsleib erhalten werden), noch die Schmid's (S. 183), der κρίνεσθαι von dem schon im irdischen Leben anfangenden, im Tode sich steigernden und im allgemeinen Gerichte zum völligen Ausschlage kommenden Gerichte versteht, aber (da das κρίνεσθαι in dieser Ausdehnung des Begriffs doch selbstverständlich nicht auf Verstorbene paßt) zuletzt doch nur die Vollendung des Gerichts an ihnen im allgemeinen Gerichte als Zweck des εὐηγγ. hinstellt. Aber ist denn nicht der Tod, als Sold der Sünde, das Gericht über die im Fleische lebenden Menschen? Und wenn man κριθ. von jener Vollendung des Gerichts verstehen wollte, so ist es doch offenbar unpassend, das κρῖναι ζῶντας durch eine Hinweisung auf den Tag des Gerichts begründet seyn zu lassen. Noch auffälliger wäre freilich diese Begründung bei einem so speciellen Gedanken, wie ihn König gewinnt*).

Vor Allem ist, wie auch die meisten Ausleger thun, daran festzuhalten, daß der Hauptpunkt in der Zweckbestimmung der Predigt an Verstorbene das ζῶσι δὲ κατ. θεὸν πνεύματι ist, wie denn das Glied mit δέ immer das enthält, was hervorgehoben werden soll. Nun ist freilich der leibliche Tod bei den Gestorbenen bereits eingetreten; aber der Eintritt dieses Gerichts zwar, jedoch nicht das Gericht selbst ist ein für die Todten Abgethanes, sondern als Todte unterliegen sie fort und fort diesem Gerichte, sowohl durch die Verwesung des Leibes als durch die Gebundenheit der Seele. Hat nun zugestandener Maßen der Aorist κριθῶσι im Gegensatze zu ζῶσι keine andere Bedeutung als die, das ζῶσι als das Bleibende gegenüber dem Vorübergehenden des κριθῆναι darzustellen (vgl. Hofm. a. a. O. S. 340), so ergibt sich als Sinn der Stelle nach von Hofmann's Ausdruck: es sey den Todten das Heil verkündigt worden, damit sie ein das Gericht des Todes, dem sie verfallen sind und bleiben, überwährendes Leben gewinnen; oder aber, wenn, wie ich erachte (vgl. oben), diese Ueber-

---

*) Ich bedauere, daß mir Güder's Erklärung nicht vorliegt. Bei Weiß kann ich keine Erörterung über diesen Punkt finden.

setzung das Moment der Gegenüberstellung zu sehr beeinträchtigt, der Sinn: die Heilsverkündigung sey in der Absicht an die Todten geschehen, um ihre Lage so zu gestalten, daß sie einerseits zwar dem Fleische nach gerichtet werden (der Todeszustand als fortgehendes Gericht nach dem Fleische betrachtet), andererseits aber durch dies Gericht hindurch (Aorist) zu dem unvergänglichen Leben des Geistes in Gottes Weise gelangen können. Es hat sie die Heilsverkündigung nicht dem Gerichte des Todes sofort entnommen, aber ihnen die Möglichkeit geboten, durch das Gericht des Todes hindurch zu dem ζῆν κατὰ θεόν zu gelangen, und eben weil sie in diese Möglichkeit versetzt wurden, unterliegen auch sie dem Gerichte des Heilsmittlers. Die Erklärung hängt nur davon ab, daß nicht blos der Eintritt, sondern auch der Zustand des Todes als ein κρίνεσθαι σαρκί bezeichnet werden kann, was nur einmal angenommen, daß wirklich Todte das Subjekt des κρίνεσθαι seyen, sich von selbst rechtfertigen dürfte. Dem ἵνα mit seinem μέν — δέ, sowie dem Aorist κριθ. gegenüber dem Präsens ζῶσι dürfte diese Fassung Genüge thun. Für den Aorist, der nach der gegebenen Auslegung allerdings ein Dauerndes benennt, aber gleichwohl wegen der Beziehung zu ζῶσι mit Recht steht und nicht etwa statt des Präsens, verweise ich auf 1 Joh. 3, 23 ἵνα πιστεύσωμεν .. καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους und Hofm. Schriftb. II, 2. S. 312 z. d. St. Für die sonstigen Auffassungen unserer Stelle, von geistlich Todten (Aug., Beda, Luth., Gerh., Th. Ittig u. A.), von den Verstorbenen des A. B. (Flac., Bez., Calov., Hammond), und deren Widerlegung begnüge ich mich, auf Steig., de W., Huth. hinzuweisen; hinsichtlich der Auslegung von den vor Christi Wiederkunft weggestorbenen Gliedern der christlichen Gemeinde vgl. oben. Alle diese Auslegungen scheitern an dem Zusammenhange von V. 6 mit V. 5.

C. Ermahnungen zum rechten innergemeindlichen Verhalten der Leser Angesichts des nahen Endes aller Dinge. 4, 7 — 5, 11.

Mit den Worten πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν hebt nun die letzte Reihe der Ermahnungen an, welche von eben diesem Gesichtspunkte aus das rechte Verhalten der Gemeinde als solcher und ihrer Glieder zu einander, also das innergemeindliche Verhal-

ten der Leser, zum Gegenstande hat. Diese letzte Reihe theilt sich dann wieder in drei Partien V. 7—11, V. 12—19 und 5, 1—11. — Ich entferne mich, indem ich mit 4, 7 eine neue Reihe der Ermahnungen beginnen lasse, von der gewöhnlichen (vgl. jedoch Huth.) Auslegung, welche V. 7—11 enge mit V. 1—6 verbindet. Egerat hactenus de mortificatione carnis, quae est prior sanctificationis nostrae pars; jam porro agit de vivificatione novi hominis, quae sanctificationis nostrae pars est posterior (so Gerh.; Bengel will sogar in V. 7—11 eine im Einzelnen durchgeführte Antithese zu V. 3 erkennen). Diese beiden Seiten der Ermahnung wären dann durch den Gedanken an das Gericht V. 5 mit einander verknüpft. Nun ist zwar zuzugestehen, daß wie 1, 13, wo die erste, und 2, 11, wo die zweite Ermahnungsreihe anhebt, auch hier bei der dritten der Uebergang durch das Vorangehende, durch das über das Gericht V. 5 Gesagte, vermittelt ist; aber selbst Gerh. erkennt, daß der Satz πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, wie er dasteht, als eine nova exhortationis ratio a propinquitate extremi judicii desumta (p. 586) erscheint, und gerade Beng. hat in seiner feinen Weise an den Ermahnungen V. 7—11 nachgewiesen, wie sie mit dem Gedanken an das Ende so nahe zusammenhängen, während die Ermahnungen V. 2. 3 darauf beruhen, daß wer an Christo Theil hat, nicht mehr mit der Welt wandeln kann. Die rechte Antistrophe hiezu wäre also die Darstellung des heiligen Lebens der Christen gegenüber der Welt, die Ausführung des ζῆν τῇ δικαιοσύνῃ 2, 24. Der vorliegende Abschnitt handelt aber vielmehr davon, wie sich die Leser und zwar in ihrem Verhältniß zu einander, als Glieder der Gemeinde, für das Ende geschickt machen sollen. Also:

V. 7—11. Ermahnung der Leser zu dem innergemeindlichen Verhalten, zu welchem das bevorstehende Ende der Dinge sie auffordert, wohin der Ap. V. 7 die Bewahrung der rechten Gebetsstimmung, V. 8. 9 vor Allem die Erweisung brünstiger gegenseitiger Liebe als Bedingung des Ersteren, und endlich V. 10. 11 den gemeinnützigen Gebrauch der geschenkten Gnadengaben in der Demuth und Treue rechnet, welche nichts Anderes als Gottes Verherrlichung sucht.

V. 7. „Es ist aber das Ende aller Dinge herbeigekommen. So seyd nun mäßig und nüchtern zum Gebete.“

Nicht sowohl auf dem ἤγγικε ruht im Verhältniß zum Vorhergehenden der Nachdruck (das ἑτοίμως ἔχ. V. 5 besagt im Grunde dasselbe, gegen Huth.), sondern auf dem πάντων τὸ τέλος: das Ende, und zwar das Ende alles Geschaffenen ist genaht. Πάντων im Gegensatze zu den νεκροῖς V. 6 als Mascul. zu fassen, wie auch Olsh. nach Theophil. Hensl. will, gibt den unrichtigen Gedanken, als ob was früher an den νεκροῖς als Einzelnen geschehen ist, nun an Allen geschehen sollte, während vielmehr dies Ende Todte und Lebende gleichermaßen umfaßt und in etwas ganz Anderem besteht, als in dem an den νεκροῖς bereits eingetretenen Ende. Vgl. Mtth. 24, 6; 2 Petr. 3, 10. 11 τούτων οὖν πάντων λυομένων, nämlich Himmel und Erde; diese letztere Stelle spricht auch die sittlich drängende Gewalt dieses Gedankens im Allgemeinen aus. **Si in habitaculo tuo parietes vetustate nutarent, tecta desuper tremerent, domus jam fatigata, jam lassa aedificiis senectute labentibus ruinam proximam minarentur, nonne omni celeritate migrares?** (Cypr.). **Finis adeoque etiam petulantiae malorum et passionum piorum** (Beng.). Das δέ nach πάντων zeigt an, daß der Ap. in einen neuen Gedankenkreis übergeht. Das ἤγγικε (vgl. damit Jak. 5, 8. 9; Phil. 4, 5; Röm. 13, 12; 1 Cor. 16, 22) hat den Grund seiner Gewißheit zunächst in einem thatsächlichen Verhältniß. Mit der Erscheinung Christi ist die Weltzeit zur letzten Zeit geworden, ihr Ende herbeigekommen, vgl. zu 1, 20; 1 Cor. 10, 11; Hebr. 1, 1. So gewiß das Heil fertig 1, 5, der Richter zu erscheinen bereit ist 4, 5, so gewiß ist nun auch das Ende nahe gekommen, mag die Frist, welche die göttliche Langmuth schenkt, noch längere oder kürzere Zeit währen. Daß die Apostel sich den Eintritt dieses Endes näher gedacht haben, als er ihnen gewesen ist, mag man unbedenklich zugeben. Hatte doch des Herrn eigene Vorhersagung zwischen dem Anfange des Endes in der Zerstörung Jerusalems und der Vollendung desselben nicht unterscheiden gelehrt (vgl. zu Phil. 4, 5). Aber das ἤγγ. bleibt dem ohngeachtet in seinem thatsächlichen Bestand. Auf die Frage des Unglaubens aber, wo die Verheißung seiner Zukunft bleibe, gibt 2 Petr. 3, 5—10 die Langmuth Gottes zur Antwort, die Niemand will verloren gehen lassen und die nicht nach menschlichem Zeitmaß, sondern nach einem Maß-

stabe rechnet, für den ein Tag wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag sind. Das Ausführlichere über diesen Gegenstand findet sich namentlich bei Steig. z. d. St. Mit Huther's Bemerkung, es sey einfach anzuerkennen, daß die Apostel das Ende der Welt als nahe bevorstehend erwarteten, ist die Sache nicht abgethan: denn sie ignorirt über dem, was man als persönliche Meinung derselben mag gelten lassen, den objektiven Sachverhalt.

Σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς τὰς προςευχάς vgl. damit die Ermahnungen des Herrn zur Bereitschaft für sein Kommen Mtth. 24, 42. 25, 13; Luc. 21, 34. 36. Dubio procul, meint Gerh., meminit ap. lapsus sui in horto Mtth. 26, 41. Σωφρονεῖν = sanae mentis esse ist hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung (vgl. zu Tit. 1, 8. 2, 6; 1 Tim. 2, 9 u. a.), nämlich in der der sittlichen Selbstbeherrschung zu nehmen, und bildet so einen Gegensatz zu der V. 2. 3 bezeichneten fleischlichen Zügellosigkeit. Aehnlich ist das ἀναζωσάμενοι τλ., vgl. zu 1, 13. De W. will σωφρ. selbständig fassen und νήψατε εἰς προς. als Ermahnung, sich zur Reinheit von fleischlichen Lüsten im Gebete zu stärken. Aber dagegen spricht, wie schon Huth. bemerkt hat, die Synonymität beider Begriffe, und passender wird jedenfalls hier wie Luc. 21, 36 das Gebet selbst als das Erste genannt, was zur Bereitschaft für das Ende gehört. Νήψατε wie 1, 13 der Gegensatz der Trunkenheit, nicht der leiblichen, aber der fleischlichen. Principaliter autem requirit sobrietatem mentis (Gerh.). Temperantia adjuvat vigilantiam (oder: sobrietatem) utraque preces (Beng.)*). Den Artik. vor προςευχάς haben Lachm., Tischd. nach A. B. und einigen Minusk. gestrichen. Aus inneren Gründen möchte man ihn für ächt halten: so wie der Apostel nachher die ἀγάπη, die χαρίσματα schon voraussetzt, so hier die προςευχαί; er ermahnt nur, ihnen in rechter Weise obzuliegen. Auch hier wie nachher wird der Ap. zunächst gemeindliches Thun im Auge haben, also das gemeindliche Gebet. „Der Ausdruck erklärt sich aus der Voraussetzung bestimmter, regelmäßiger Gebete. Auch hier ist Zucht und Ordnung die evange-

*) Weiß S. 95 versteht νήψατε im Gegensatze zu krankhafter Ueberspannung und Erregtheit — davon ist im Zusammenhange keine Spur, und auch εἰς προςευχάς spricht nicht dafür.

lische Regel" (Harl.). Die Ermahnung, sich die sittliche Verfassung zu bewahren, welche allein zum Gebete geschickt macht, ist also das Erste, worauf der Ap. im Hinblick auf das Ende hinweist.

V. 8. „Vor Allem aber lasset eure Liebe gegeneinander eine brünstige seyn: denn Liebe decket der Sünden Menge."

Daß die brüderliche Liebe unter ihnen rechter Art sey, ist der zweite Hauptpunkt der Ermahnung. Amor jam praesupponitur, ut sit vehemens, praecipitur (Beng.). Πρὸ πάντων δέ sagt er, gleichsam nachholend und den Punkt hervorhebend, auf den es ihm vor Allem ankommt. Nämlich πρὸ πάντων — ἔχοντες, an σωφρ. τλ. anschließend, will besagen, daß es zu solchem σωφρ. καὶ νήψ. εἰς προσευχάς, als einem gemeindlichen, in Wahrheit nicht kommen kann, wenn nicht vor Allem die Liebe bei ihnen sich findet, die den Bestand des Gemeindelebens selbst und alle wahre Bethätigung desselben zum Voraus bedingt. Der entzweienden Macht der Sünde, welche jedem Gemeinleben inwohnt, muß vor allen Dingen die Macht vergebender Liebe gegenübertreten, welche die Störungen, welche von der Sünde her einbrechen wollen, immer wieder aufhebt und so den Bestand des Gemeindelebens und seine Lebensäußerungen ermöglicht. So erklärt sich das πρὸ πάντων einfach und natürlich; nicht dem Gebete ordnet er die Liebe über, sondern für alles gemeindliche Thun nimmt er die Liebe als Band der Gemeinschaft zur Voraussetzung. Ueber ἐκτενής vgl. zu 1, 22, hier als Prädikat zu ἔχοντες.

Ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν. Denn so, nicht ἡ ἀγάπη und nicht καλύψει nach Jak. 5, 20, ist mit Lachm., Tischd. u. A. zu lesen. Der ursprüngliche Sinn dieses Ausspruchs, der aus Prov. 10, 12 (vgl. 17, 9) stammt, kann nicht zweifelhaft seyn. Haß erregt Hader; aber alle Uebertretungen decket Liebe, heißt es dort. Während der Haß, indem er aufdeckt (und wieder aufwärmt 17, 9), Streit erregt, deckt die Liebe zu und erhält Eintracht. Dies Zudecken der Liebe besteht vor Allem im Vergeben, wie der hebr. Ausdruck כִּסָּה עַל nach seinem constanten Gebrauche (vgl. zu Jak. 5, 20) lehrt. Von diesem ursprünglichen Sinne hier abzugehen, ist kein Grund vorhanden. Denn der Apostel redet ja eben von der gegenseitigen Liebe und ihrem Thun; wie die Liebe selbst, so muß nothwendig auch ihr Thun als ein gegenseitiges genommen werden (vgl. de W., Brückn.).

Dann kann aber πλῆϑος ἁμ. nicht von der eigenen Sünde dessen, der Liebe übt, und καλύπτει nicht von der Vergebung gemeint seyn, welche der Liebe Uebende vor Gott findet, wie Oek. und Viele nach ihm, namentlich kath. Ausleger, Augusti, Jachm. u. A., erklärt haben. Aber auch die Auslegung geht hier nicht an, welche Jak. 5, 20 allerdings am Orte ist, daß Liebe den Sünden Anderer die göttliche Vergebung verschafft, indem sie die Bekehrung der Brüder fördert (so zuletzt Huth.). Denn nicht als verirrte Brüder, deren einer den andern zu bekehren hätte, betrachtet der Ap. seine Leser, sondern als eine durch das Band der Liebe zusammenzuhaltende Gemeinde des Herrn. Amor praesupponitur (vgl. oben). Mag auch Jakobus den aus Prov. 10, 12 stammenden Ausdruck zur Einkleidung jenes bei ihm durch den ganzen Zusammenhang klar bestimmten Gedankens verwenden, für die vorliegende Stelle, die, obwohl ohne Citationsformel, ähnlich wie 1, 24 bestimmt auf die alttest. Stelle zurückweist, kann das nichts beweisen. — Man hat nun zwar gegen die Gleichheit des Sinnes der Worte hier mit Prov. 10, 12 das Abweichende des Ausdrucks, nämlich hier πλῆϑος ἁμ., dort פְּשָׁעִים — כָּל, ferner den Ausdruck ἁμαρτ. selbst als unpassend für Vergehungen des geselligen Lebens, hauptsächlich aber die Verbindung der Sentenz durch ὅτι geltend gemacht (particula ὅτι indicare videtur incitamentum aliquod, quo christianus amor commendetur) und sich durch letzteres namentlich bestimmen lassen, an Vergebung bei Gott zu denken (vgl. besonders de W.) Allein zugegeben daß der Ausdruck πλῆϑ. ἁμ. in seiner Uebereinstimmung mit Jak. 5, 20 auf einen sprichwörtlichen Gebrauch jener Gnome schließen läßt, so weist doch dieser Gebrauch selbst auf Prov. 10, 12 zurück, und die Form des Ausdrucks hindert den gleichen Sinn nicht. Πλῆϑος ἁμ. will besagen, daß rechte Liebe nicht ermüdet, nicht blos sieben, sondern siebenzigmal siebenmal Sünde vergibt Mtth. 18, 22, wie der Herr eben dem Petrus auf seine Frage geantwortet hat. Und πλῆϑ. ἁμ. muß nicht nothwendig „eine Menge von Sünden" übersetzt werden, sondern kann ebensowohl heißen „die Menge der Sünden", da ἁμ., so gut wie vorher ἀγάπη, obwohl ohne Artik. gesetzt, doch mit dem Artik. übersetzt werden darf. Für den Ausdruck ἁμαρτ. aber genügt es einfach auf Mtth. 18, 21 hinzuweisen. Und sind es denn blos die ἀδικήματα des

geselligen Lebens, welche der schonenden Liebe bedürfen? — Was endlich ὅτι anlangt, so will damit allerdings die Ermahnung πρὸ πάντων — ἔχοντες selbst und nicht etwa blos das ἐκτενῆ (Steig., Beſſ.) begründet seyn. Darum eben sollen sie vor allen Dingen die Liebe unter sich brünstig seyn lassen, weil es etwas so Großes um die Liebe ist, die wenn sie rechter Art, ἐκτενής, ist, eine Menge von Sünden bedeckt. Denn nicht blos, daß jeder an seinem Theile dieser schonenden, tragenden Liebe bedarf (vgl. Calv.); ohne sie käme es überhaupt nicht zu wahren Aeußerungen des gemeindlichen Lebens, da nur durch die vergebende, ausgleichende Macht der Liebe die zersetzende Gewalt der Sünde von dem Gemeindeleben abgewehrt und die rechte Bereitschaft für den Tag des Gerichts gefördert wird, wie eben der Zusammenhang von V. 8 mit V. 7 zu verstehen gibt (vgl. oben).

So lassen wir es also mit gutem Fug, trotz der von den neuesten Auslegern (de W., Huth.) gemachten Einwendungen, bei der schon von Luth., Calv., Gerh., Hensl., Steig., Hofm. Schriftb. I. S. 520, auch Harl. u. A.*) gegebenen Auslegung, der zufolge hier von der vergebenden Liebe der Gemeindeglieder unter einander die Rede ist. „Die Sünde soll dir vor Gott Niemand decken, denn der Glaube. Aber meines Nächsten Sünde decket meine Liebe. Und gleichwie Gott mit seiner Liebe meine Sünde decket, wenn ich glaube, so soll ich meines Nächsten Sünde auch decken" (Luth.). Eine Liebe, die Sünde bedeckt, indem sie vergibt, verschweigt und verhüllt auch des Bruders Sünde vor Anderen, ist bemüht, ihm zurechtzuhelfen und erfleht für ihn Gottes Vergebung. Qui valde amat... oculos a peccatis avertit et alios, quoad fas est, celat de illis et Deum implorat (Beng., vgl. damit Beſſ.). Das Alles ist sachlich unzertrennlich. Vgl. 1 Cor. 13, 6. 7; Gal. 6, 2. Doch muß man darüber die ursprüngliche Bedeutung des καλύπτ. nicht verwischen. Die nöthige Erläuterung aber zu der allgemeinen Vorschrift gibt Mtth. 18, 15—18, wo man an V. 15 lernen kann, wie die Liebe bedeckt, an V. 16—18 aber, daß es geradezu Pflicht der Liebe werden kann, nicht zu bedecken, sondern aufzudecken und ihren richtenden Ernst zu offenbaren. Denn größere Schmach kann man dem apostolischen

---

*) Vgl. auch Weiß S. 537 f.

Worte u. St. nicht anthun, als wenn man damit jene Gewissenlosigkeit schmückt, die von dem heiligen Ernst der Liebe nichts wissen mag und darum etwas Großes zu thun vermeint, wenn sie über Gräber voll Moders ein Paar täuschende Bretter legt und dabei Friede! Friede! ruft. Der Liebe, die also zudeckt, ist der Wirkung nach der Haß vorzuziehen, der schonungslos aufdeckt.

V. 9. „Gastfrei gegen einander ohne Murren.“

An das πρὸ πάντων — ἔχοντες reiht der Ap. noch die Ermahnung zu dem besondern Beweis der gegenseitigen Liebe in der Gastfreundschaft, durch welche sie, die zerstreuten Pilgrime Gottes 1, 1, den Zusammenhang unter sich pflegen sollen. Dieselbe Ermahnung findet sich Röm. 12, 3; Hebr. 13, 2; 3 Joh. 5; 1 Tim. 5, 10; Tit. 1, 8. Meminerat Petrus se ore magistri audivisse Mtth. 25, 35 (Gerh.). Wie sich aus diesen apostolischen Ermahnungen später eine feste kirchliche Praxis herausgebildet hat, lehrt die Geschichte der Kirche. Loquitur autem ap. non de pomposa illa hospitalitate Luc. 14, 11... sed de Christiana illa et sancta hospitalitate, qua peregrinos egenos, maxime vero propter religionis verae professionem exules Christiani ex sincera caritate promte in aedes suas recipiunt, eos amanter et benigne complectuntur, tanquam Christi membra et ecclesiae concives fovent etc. (Gerh.). Der Hauptpunkt ist auch hier wieder die nähere Bestimmung: ἄνευ γογγυσμοῦ, vgl. zum Worte Phil. 2, 14. Es ist die Wahrhaftigkeit, Lauterkeit der Liebe, die der Ap. auch hier (vgl. 1, 22. 2, 1) von seinen Lesern als Christen fordert; er haßt allen Schein. Es ist ja derselbe Ap., der Apgsch. 5, 3—9 Ananias' und seines Weibes Unlauterkeit richtet. Der Gegenstand des γογγ. ist selbstverständlich zunächst der Aufwand, den die Pflege der Gastfreundschaft erfordert, von wo aus zu der occulta maledicentia, odiosa exprobatio beneficiorum u. dgl., wovon Gerh. redet, nur ein Schritt ist. Das Gegentheil dieses γογγ. nennt Röm. 12, 8; 2 Cor. 9, 7.

V. 10. „Dienend einander, je nachdem ein jeglicher eine Gnadengabe empfangen hat, als gute Haushalter der mancherlei Gnade Gottes.“

Derselbe Gemeinsinn der Liebe, der in der Gastfreundschaft die leiblichen Güter zu einem Gemeingute für Alle macht, soll

auch in dem Gebrauche der verliehenen geistlichen Gaben sich erweisen, indem jeder mit der ihm verliehenen Gabe den Anderen dient und sie als Gemeingut für Alle verwendet. Denn nicht Eigenthümer der Gaben sind die Einzelnen, daß sie nach ihrem Belieben damit schalten könnten, sondern Haushalter, Verwalter der eben darum in solcher Mannichfaltigkeit von Gott verliehenen Gnade, damit die Gabe des Einen die des Andern ergänze. Als gute Haushalter dieser mannigfaltigen Gabe können sie also gar nicht anders, als alle Gaben in den Dienst der Liebe zum gemeinen Besten stellen. In commune singuli portiones suas conferunt (Calv.). So ersteht und besteht das Ganze, von dem 2, 5 redet. Es kann keiner ein lebendiger Stein des οἶκος πνευμ. oder ein Glied des Leibes seyn, ohne sich dem Ganzen zugehörig und an seinem Theile zu dessen Dienst bestimmt und verpflichtet zu wissen. In dieser Allgemeinheit ist hier wie Röm. 12, 3; 1 Cor. 12, 7; Eph. 4, 7 ἕκαστος gemeint. Denn ohne die grundlegende Bedeutung einzelner Charismen für das Gemeindeleben oder den außerordentlichen Charakter einzelner derselben in der apost. Zeit irgend zu verkennen, darf man getrost behaupten, daß alles, was der Einzelne an persönlichen Gaben und Kräften „dem Herrn zubringt", um es verklärt als seine Gabe zu seinem Dienste wieder zu empfangen, ein χάρισμα ist, wie denn nicht blos das προφητεύειν, γλώσσαις λαλεῖν u. dgl., sondern auch die Erkenntniß, Weisheit, Lehrfähigkeit, ja auch das παρακαλεῖν, das μεταδιδόναι, das ἐλεεῖν Röm. 12, 8 unter den Gesichtspunkt der χαρίσματα befaßt ist. Daß an u. St. von den Charismen als Erweisungen des in freier Weise die ganze Gemeinde durchwaltenden und ihre Glieder zu gegenseitigem, theilweise in bestimmten Functionen sich ausprägendem Dienst befähigenden Geistes, nicht aber von amtlich gebundenen Thun Einzelner in der Gemeinde die Rede ist, wird von den Auslegern allgemein anerkannt. Ebenso ist durch den Zusammenhang mit V. 11 klar, daß dieser Kreis freier Gemeindethätigkeit das λαλεῖν nicht weniger als das διακονεῖν umschloß. Von dem Amte der Presbyter und dem mit ihm gesetzten Unterschiede in der Gemeinde handelt erst 5, 1 ff. An u. St. kommt der Presbyter nur wie jeder Andere in Betracht, der mit einer ihm verliehenen Gabe, sey es des λαλεῖν oder διακονεῖν, dem gemeinen Besten dient.

῞Εκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα vgl. Eph. 4, 8 und oben 3,22. Καθὼς gibt Gerh. mit quaecunque et quantaecunque wieder, vgl. Eph. 4, 7 κατὰ τὸ μέτρον τλ. Der Ap. hat aber hier zunächst die Verschiedenheit der Gaben selbst, nicht blos die ihres Maaßes im Auge, wie das folgende ποικ. χαρ. zeigt. Auf ἑαυτούς, nicht auf αὐτό („Ein jeglicher soll in seinem Stand bleiben", Luth. Non affectato alio, Gerh.) ruht der Nachdruck 1 Cor. 12, 7. Διακονοῦντες hier nicht im Sinne von 1, 12, wo αὐτά das Produkt des διακ. ist (vgl. z. d. St.) sondern = dienend verwalten, ministrando expendere (Gerh.). Innuit ergo ap., sagt Gerh. richtig, quod propter dona illa nemo sese debeat supra alios efferre aut dominium in alios affectare.— Ὡς καλοὶ οἰκ. τλ: als solche welche sind rc.; sie sollen sich, ist der Sinn, eben durch dienende gegenseitige Liebe als solche erweisen. Οἰκονόμοι vgl. Mtth. 25, 14 ff.; 1 Cor. 4, 1; Tit. 1, 7. Die χάρις als eine δοθεῖσα; denn sonst könnte nicht von Verwaltung die Rede seyn; ποικίλη aber, weil sie ihr Daseyn in den unterschiedlichen Gnadengaben hat, vgl. 1 Cor. 12, 4; Mtth. 25, 15; Luc. 19, 13. Non sumus liberales de proprio, sed de alieno (Gerh. mit Calv.).

V. 11. „So jemand redet, (es redend) als Gottes Worte; so jemand dient, (dienend) als aus dem Vermögen, das Gott darreicht, damit in allen Dingen Gott verherrlicht werde, dem die Herrlichkeit und Gewalt ist in alle Ewigkeit. Amen."

In den Dienst demüthiger gegenseitiger Liebe ihre Gaben zu stellen war das Erste, wozu der Ap. V. 10 im Zusammenhange mit der vorangehenden Ermahnung zur Liebe seine Leser als καλ. οἰκ. ποικ. χαρ. θεοῦ aufgefordert hat. Wie ihnen diese ihre Stellung Gott gegenüber die Demuth und Treue in dem Gebrauche der Gaben zur Pflicht macht, welche weiß, daß sie Alles von Gott hat und darum in Allem lediglich Gottes Ehre zu suchen hat, ist nun das Andere, was er ihnen vorhält. Auf diesem Anderen ruht aber das Erstere, wie denn das εἴ τις λαλεῖ ὡς λόγια θεοῦ sc. λαλοῦντες (nicht λαλείτω) nur Explication des ὡς καλοὶ οἰκ. seyn will. Nur wo die Demuth sich findet, die nichts für sich selbst anspricht, ist auch die Liebe, die Alles willig in den Dienst Anderer begibt. „Die Verletzung jenes Bandes der Einheit hat ihre letzte Wurzel doch immer nur in der

Selbstüberhebung" (Harl.). Εἴ τις — λαλεῖ und εἴ τις διακονεῖ: duo velut genera χαρισμάτων, alterum sermonis, alterum ministerii sive actionis. Denn διακονεῖν umfaßt hier, wie gleichfalls Gerh. richtig bemerkt, quaevis ministeria in ecclesia a docendi officio distincta. Zum λαλεῖν gehört nach 1 Cor. 12, 8. 10 λόγος σοφίας, γνώσεως, προφητεία, γένη γλωσσῶν, ἑρμηνεία γλωσσῶν, nach Röm. 12, 6—8 προφητεία, διδάσκειν, παρακαλεῖν; zum διακονεῖν nach 1 Cor. 12, 28 δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, nach Röm. 12, 8 das μεταδιδόναι, προΐστασθαι, ἐλεεῖν. Alles aber kommt hier, wie bereits bemerkt, nur als Gabe und Verwaltung derselben in Betracht, nicht als amtlich gebundenes Thun. Ὡς λόγια θεοῦ. Das richtige Verständniß ergibt sich aus dem Zusammenhange mit ὡς καλοὶ οἰκ. Wer οἰκον. ist, verwaltet nur; als καλὸς οἰκ. also gibt sich wer redet nicht den Anschein, als sey was er vorbringt sein Eigenthum; er selbst verschwindet hinter der Herrlichkeit des Wortes, dem er als geringer Bote nur den Mund leiht. Der Ap. meint also zunächst nicht, daß der Redende nichts Anderes als Gottes Wort reden soll (das setzt er ohnedem voraus); auch nicht, daß er mit rechter Ehrfurcht, Unerschrockenheit u. dgl. rede, weil es Gottes Wort ist, was er redet (das ergibt sich dann weiter von selbst), sondern zunächst meint er die Demuth, die dessen stets eingedenk bleibt, daß sie nichts Eigenes, sondern Alles von Gott hat, Gottes Eigenthum verwaltet und damit aller Selbstüberhebung entgegengesetzt ist (so auch Harl.). In solcher Schwachheit erst ist die rechte Stärke, in dieser Demuth der rechte Muth. „Darum müssen wir in solcher Sicherheit stehen, daß Gott in uns rede und wirke, und unser Glaube also könne sagen: das ich da geredet und gethan habe, das hat Gott gethan und geredet. Sonst wenn ich der Sachen nicht gewiß bin, so stehet mein Glaube auf einem Sand... Also hat es Gott verordnet, daß unser Gewissen müsse auf eitel Felsen stehen" (Luth.). — So gewiß λαλεῖ nicht blos vom προφητεύειν zu verstehen ist, so gewiß λόγια θεοῦ nicht von besonderen Offenbarungen Gottes, die dem Sprechenden zu Theil geworden, sondern in dem allgemeinen Sinne, in welchem Gottes Offenbarungen und nicht eigene Weisheit Inhalt aller Rede seyn sollen 1 Cor. 2, 7. Vgl. Apgsch. 7, 38; Hebr. 5, 12; Röm.

3, 2. Welche Seite dieser Offenbarungen jedesmal gemeint sey, lehrt der Zusammenhang, vgl. van Heng. zu Röm. 3, 2. Hier ist das Evangelium gemeint, vgl. Röm. 12, 6. Gut de W.: er rede es als angeeignete, wiederhervorgebrachte Offenbarungswahrheit. Die Pluralbezeichnung steht hier in passender Beziehung zu dem εἴ τις λαλεῖ: was einer auch redet, er soll immer Gottesworte zu reden sich bewußt seyn; es soll die Rede den mannichfaltigen Inhalt der einheitlichen Offenbarung spiegeln. Wie aber die Rede in Gottes Offenbarung wurzelt und Gottes Wort ihrem Inhalt nach seyn soll, so wurzelt die That des διακονεῖν in Gottes Kraft, will Gottes That durch uns seyn. Darum: ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ Θεός. Das Wort ἰσχύς bedeutet Kraft, Stärke, aus der die That hervorsprießt (vgl. Harl. zu Eph. 1, 19). Das simpl. χορηγέω nur hier und 2 Cor. 9, 10; häufiger dagegen ἐπιχορηγέω, vgl. 2 Petr. 1, 11; 2 Cor. 9, 10; Gal. 3, 5 u. a. und ἐπιχορηγία Phil. 1, 19; Eph. 4, 16. Ursprünglich: chorum, ludos publicos suo sumtu instituere, dann largiter alicui al. tribuere, suppeditare. Win. zu Gal. 3, 5 Harl. zu Eph. 4, 16.

Durch solchen Gebrauch der Charismen aber soll erreicht werden, was ihr letztes Ziel und Ziel alles christlichen Gemeinlebens überhaupt ist: die Verherrlichung Gottes durch Jesum Christum, als das zum Himmel erhöhte Haupt seiner Gemeinde, durch den allein alles Thun der Einzelnen wie der Gemeinde Gott wohlgefällig ist, vgl. 2, 5. Sicut a Deo per Christum omnia beneficia ad nos descendunt, ita quoque . . . per Christum omnia ad Dei gloriam referri debent (Gerh.). Remittatur ad suum principium coeleste profluvium, quo uberius terrae refundatur (Bernh.). „Dann kehren Gottes Gaben als Opfer zu Gott wieder zu Seinem, des Gebers, Preis" (Bess.). So ist die Gemeinde ein heiliges Priesterthum Gottes, von Gott mit seinen Gaben zu priesterlichem Dienste zugerichtet 2, 5. Ἐν πᾶσι neutr. faßt das vorher Getrennte (εἴ — εἴ) zusammen, also = in allen Dingen. So schon Luth. u. v. A. Darum stimmen wir de W. nicht bei, der erklärt: in Allen als seinen wahren Werkzeugen. Die Verherrlichung Gottes aber, das δοξάζειν, besteht eben darin, daß alles Thun in der Gemeinde auf Gott zurückgeführt und damit ihm die Ehre gegeben wird, vgl.

Joh. 13, 31. 17, 10. Διὰ Ἰ. Χριστοῦ: denn ihm verdankt die Gemeinde wie ihr Verhältniß zu Gott überhaupt, so ihre Gaben und deren rechten Gebrauch. Es ist also der in seiner Gemeinde mit seinem Geist und seinen Gaben gegenwärtige Christus, durch welchen Gott in der Gemeinde verherrlicht wird, vgl. Hebr. 13, 15, und durch den allein die Gemeinde und ihr Thun Gott wohlgefällig ist, 2, 5. — Ὧι ἐστι κτλ. Facta isthac ultimi finis omnium nostrarum actionum mentione in hanc doxologiam erumpit (Gerh.); vgl. 5, 11. Hebr. 13, 21. Röm. 11, 36. Eph. 3, 21 u. a. Das Relativum ᾧ ist meiner Meinung nach nicht auf Ἰ. Χρ. (so zuletzt Steig.), sondern wie 5, 11 auf ὁ ϑεός (wie Beng., Huth., de Wette, Win. 6. A. 143 u. v. A.*) wollen) zu beziehen. An sich möglich ist ja freilich jene Verbindung ebenso wohl als diese, wie schon 3, 22 erweist. Aber an der vorliegenden Stelle spricht der Zusammenhang gegen die Beziehung auf Christus. Nämlich ἡ δόξα mit dem Artikel weist zurück auf δοξάζηται, somit auch auf das Subjekt des δοξάζεσϑαι: verherrlicht soll aber der werden, dessen die Herrlichkeit ist. Ist nun vorher ὁ ϑεός als Subjekt des δοξάζ. ausdrücklich benannt und auf die Erweisung seiner Herrlichkeit und Macht in den der Gemeinde verliehenen Gnadengaben hingewiesen, durch deren demüthig dankbaren Gebrauch er eben von der Gemeinde verherrlicht seyn will, so meine ich, könne kein Zweifel seyn, daß ᾧ auf ὁ ϑεός und nicht auf Ἰ. Χριστοῦ geht. Eine auf Χριστοῦ zurückweisende Relativbestimmung müßte Christum nach seiner die Verherrlichung des Vaters in der Gemeinde vermittelnden Stellung zu dieser, nicht aber so bezeichnen, daß er plötzlich selbst als der zu Verherrlichende erscheint, nachdem er vorher als der die Verherrlichung Vermittelnde benannt war. Was einzig für die Verbindung mit Christus sprechen könnte, die unmittelbare Anreihung des Relat. an Χριστοῦ, reicht dagegen nicht aus; und daß διὰ Ἰ. Χρ. ohne nähere Bestimmung als stereotype Redensart erscheine (Steig.), ist leere Behauptung, vgl. 2, 5. — Ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος — und deshalb eben soll er verherrlicht werden; solche Verherrlichung geschieht von der Gemeinde, indem sie was sie ist und hat als Ausfluß seiner Herrlichkeit und Macht betrachtet. Εἰς τοὺς αἰῶνας

*) Auch Weiß S. 212.

τῶν αἰώνων vgl. zu Phil. 4, 20 = εἰς πάντας αἰῶνας. Ἀμήν „nicht Bezeichnung eines Schlusses, sondern einer besonderen Erhebung des Herzens" (Harl.).

V. 12—19. Die Leiden nach ihrer inneren Nothwendigkeit und Bedeutung im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit.

So fällt auch diese Partie unter den zu Anfang 5, 7 genannten Gesichtspunkt des Endes der Dinge. Im Unterschiede von dem Abschnitte 3, 13 — 4, 6 ist jetzt der Gesichtspunkt der innergemeindliche, während dort die Leiden der Leser nach ihrer empirischen Entstehung aus dem Zusammenhange der Leser mit ihren ungläubigen Volksgenossen betrachtet das rechte Verhalten in denselben nach dieser Seite hin gelehrt wurde. Jetzt dagegen handelt es sich um die innere gottgeordnete Bedeutung des Leidens (ähnlich wie in der kurzen Andeutung hierüber 1, 6. 7.). Die drei Momente aber, welche in dieser Beziehung hervorgehoben werden, sind folgende: 1) V. 12. 13. die Leiden als Theilnahme an den Leiden Christi, und darum die freudige Hinnahme derselben Bedingung der Theilnahme an der Offenbarung der Herrlichkeit Christi; 2) die Leiden als Zeugniß und Beweis des schon jetzt auf den Leidenden ruhenden Geistes der Herrlichkeit, so sie wirklich um Christi willen erduldet werden; 3) die Leiden als der Anfang des Gerichtes am Hause Gottes, und in so fern Bürgschaft der Bewahrung vor dem Verderben der Gottlosen. Ohne Grund nimmt man an (z. B. Steig., auch Olsh. u. A.), daß mit 4, 11 die strengere Ordnung sich löse und Wiederholungen eintreten.

V. 12. 13. Das Leiden des Christen nicht Grund zur Befremdung, sondern zur Freude, so fern die freudige Theilnahme an Christi Leiden die noch freudenreichere Theilnahme an der Herrlichkeit seiner einstigen Offenbarung bedingt.

V. 12. „Ihr Lieben, lasset euch die Hitze unter euch nicht befremden, die euch zur Prüfung widerfährt, als beträfe euch etwas Fremdartiges."

Ἀγαπ. wie 2, 11 neu anhebend, eindringlich und herzlich im Mitgefühl der Anfechtung, von der jetzt zu reden ist. Μὴ ξενίζ. vgl. V. 4. „Wenn die Heiden sich über den Wandel der Christen befremden, sollen diese es sich nicht befremden lassen, daß die Ungläubigen sie deshalb verfolgen" (Steig.). Der Sache

nach richtig; der Apostel weist aber im Nachfolgenden auf eine höhere, gottgeordnete Nothwendigkeit hin, welche dem Leiden das Befremdliche nimmt. Τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει. Das Wort πύρ. nur noch Apok. 18, 9. 18 = Brand, bei den LXX. Sprüch. 27, 21 für כּוּר Feuerofen, hier = „Feuerschmelzung" (de Wette), vgl. 1, 7. Πύρωσιν τὰς θλίψεις εἰπὼν ἐνέφηνεν, ὡς διὰ δοκιμασίαν ἐπάγονται αὐτοῖς αὗται (Oek.). Τῇ ἐν ὑμῖν nach de Wette: die Einige in euerer Mitte betreffende. Aber gleich im Folgenden betrachtet der Verf. die πύρ. als eine gemeinsame Sache Aller: πρὸς πειρ. ὑμῖν γιν. u. s. w. Besser also Olsh.: „die in eurem Kreise stattfindende πύρ." Die Leser sind als Ganzes gedacht, und die πύρ. als eine inmitten ihrer vorhandene, vgl. 5, 1. Ueber den Dativ τῇ πυρ. vgl. Win. 5. A. S. 237, 6. A. S. 188: es gilt der πύρ. ihr Befremden, ist der Sinn. Πρὸς πειρ. ὑμῖν γιν. Das Fehlen des Artikels deutet an, daß der Verf. hiemit gleich einen der Gesichtspunkte benennen will, welche der πύρ. das Befremdliche benehmen. Die Leser wissen damit, daß diese πύρ. im letzten Grunde von Gott selbst kommt und in Gottes Hand zum Mittel dienen soll, das Gold ihres Glaubens zu erproben, vgl. zu 1, 7 und Jak. 1, 2 ff. „Das heilige Evangelium ist ein Wort des Lebens; darum muß es alle seine Kraft im Sterben üben. Wenn denn nicht Sterben und Tod da ist, so kann es nichts thun u. s. w." (Luth.). Derselbe Petrus, der einst zum Herrn das Wort sprach Matth. 16, 22, ermahnt hier, daß wir nicht der Menschen Gedanken im Leiden ansehen, erinnert Besser. Hat es solche Bewandtniß mit dem Leiden, so hat freilich die Befremdung nicht Raum ὡς ξένου ὑμ. συμβ., d. h. als komme da von Ohngefähr etwas über den Christen, was zu seinem Christenberuf nicht stimmt, da es ja nach Gottes Absicht für ihn der Weg zur Herrlichkeit ist, 1, 7. 5. 5, 10. Jak. 1, 12. Probationis est, non reprobrationis (Bernh.). Ἐξηγητικῶς subjunxit ὡς ξένου τλ. (Gerh.). Συμβαίνειν, wie schon Beng. bemerkt, vom Zufälligen, gegenüber dem πρὸς πειρ. γιν. als göttlicher Absicht. Ingratum esse nequit quod ab amica manu venit (Gerh.).

V. 13. „Sondern in dem Maaße als ihr theilhabt an den Leiden Christi, freuet euch, damit ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit frohlockend euch freuen möget."

Warum das ξενίζεσθαι nicht am Orte sey, hat V. 12 gelehrt; daß aber an die Stelle des ξεν. das χαίρειν treten müsse, lehrt der Verf. hier: erstens indem er die πύρωσις als Theilnahme an Christi Leiden bezeichnet, die als solche Gegenstand der Freude, und zwar einer mit der πύρωσις stetig wachsenden Freude seyn muß, und zweitens indem er als das gewisse Ziel dieser Freude den Antheil an der vollkommenen Freude bei der Offenbarung der Herrlichkeit Christi hinstellt. Im Contexte sind beide Gedanken zu Einem Ganzen verschlungen, indem die aus dem κοινωνεῖν τοῖς τοῦ Χρ. παθ. erwachsen sollende Freude als Bedingung der künftig zu hoffenden dargestellt wird. Καθό = in quantum, wie 2 Cor. 8, 12, Grund und Maaß zusammen bezeichnend. Gegenstand der Freude kann das Leiden nur seyn, so fern es Theilnahme an Christi Leiden ist; ist es das, dann wächst mit dem Leiden die Freude. **Reprobi quia separati sunt a Christo, nihil praeter iram Dei et maledictionem concipiunt** (Calv.). Τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα im Gegensatze zu der δόξα, in der er sich offenbaren wird; gemeint sind wie 1, 11 (vgl. 2, 21. 3, 18 ff.) Christi Leiden in den Tagen seines Fleisches, nicht die Leiden, die ihn als Haupt der Gemeinde in seinen Gliedern treffen. Denselben Sinn hat der Ausdruck 2 Cor. 1, 5 (s. Meyer z. d. St.), womit 2 Cor. 4, 10. Phil. 3, 10. Hebr. 13, 13 zu vgl. An den Leiden Christi hat der Christ Antheil, so fern er als Christ (V. 14 ἐν ὀν. Χρ., V. 16 ὡς Χριστ.) nicht nur in seinem Maaße das Gleiche von der Sünde der Welt erfährt, was einst sein Meister Christus, sondern eben dasselbige in causalem Zusammenhange mit Christo, so daß das Leiden, das ihn trifft, im Grunde Christo selbst gilt, Wiederholung und Fortsetzung seines Leidens an den Seinigen ist. Ja, Er selbst wird in den Seinigen verfolgt und leidet in ihnen, Apgsch. 9, 5, vgl. die schöne Stelle aus Paulin. in ep. ad Apr. bei Gerh. S. 694. Unrichtig aber ist es dennoch, hier unter den παθ. Χρ. die Leiden der Gemeinde zu verstehen, welche Christo als Haupt zugeschrieben werden. Denn was sollte dann κοινωνεῖν heißen? Sollen sie sich freuen, daß sie mit anderen Gemeinden, in denen Christus leidet, leiden dürfen? Oder darüber, daß sie an den Leiden, die Christus für seine Person noch weiter in seinen Gliedern zu erdulden hätte, Antheil haben? Keines von beiden;

sondern wie in den verwandten Stellen, ist auch an dieser der Sinn der, daß sie sich ihres Leidens, das sie zu tragen haben (ihrer πύρωσις V. 12), als einer Theilnahme an dem Leiden Christi, das er einst getragen hat, als eines συμπάσχειν mit Ihm (Röm. 8, 17; vgl. 2 Tim. 2, 11 u. a.) zu freuen haben, vgl. Luth. Muß es aber für den Christen an sich schon Trost seyn zu wissen, daß er mit Christo leidet, so ist doppelter Trost zu wissen, daß diese Freude Bedingung und Unterpfand der einstigen völligen Freude ist: das ist der mit ἵνα τλ. hervorgehobene Hauptpunkt. Quod in cruce incipit durat in aeternum (Luth.). Wer hier sich nicht freuen mag mit Christo leiden zu dürfen, der kann auch bei der Offenbarung der Herrlichkeit Christi sich nicht freuen: denn der Mangel an jener Freude ist Zeichen des Mangels an Gemeinschaft mit Ihm; nur für die, welchen Christus ihr Leben ist, wird auch seine Offenbarung die Offenbarung ihrer Herrlichkeit seyn (vgl. zu 1, 7. 13. 5, 1. 1 Joh. 3, 2. und Röm. 8, 17. 2 Cor. 1, 7. Col. 3, 4. 2 Thess. 1, 7.). Χαίρετε nicht von freudiger Uebernahme, was gegen καϑὸ κοιν. streitet, sondern einfach = freuet euch, lasset es euch Freude seyn, wie Jak. 1, 2. Ἵνα einfach teleologisch. Ihr würdet euch sonst auch nicht freuen können bei der ἀποκ., ist der Sinn. Καὶ ἐν τ. ἀ., d. h. wie ihr euch jetzt als Theilhaber seiner Leiden freut. Warum hier ἡ δόξα αὐτοῦ und nicht Christus, wie sonst immer, als Gegenstand der Offenbarung genannt wird, lehrt der Gegensatz zu παϑήμ. Ueber ἀποκ. und δόξα s. zu 1, 5. 7. 11. Χαρῆτε ἀγαλλ. vgl. 1, 8. Den Sinn gibt Calv. richtig: Quia prius illud cum dolore et tristitia mixtum est, secundum cum exultatione conjungit. (Zu κοινων. cum dat. vgl. Win. 5. A. S. 229, 6. A. S. 180.)

V. 14—16. Die Schmach, welche euch um Christi willen trifft, ist euch ein Zeichen, daß der Geist der einstigen Herrlichkeit (der es ja eben ist, den die Welt an euch lästert, ihr aber herrlich haltet) bereits auf euch ruht, vorausgesetzt daß ihr nicht um Unrecht willen leidet, sondern als Christen, in welchem Falle euch eure Schmach als Christen nicht zu Herzen gehen darf, sondern Anlaß zum Preise Gottes seyn muß.

Anders faßt den Zusammenhang der Gedanken Besser, an dessen practischer Bibelauslegung zu rühmen ist, daß sie sich um den Zusammenhang ernstlich bemüht, nämlich so: „Es freue sich

wer mit Christo leidet, so wird er bald mit Christo herrlich erscheinen. Denn mit Christo wird offenbar werden der Geist der Herrlichkeit, der schon jetzt auf den geschmähten Bekennern des Namens Christi ruht. Die Lästerungen der Feinde widerlegt der heilige Geist durch den ihn preisenden Wandel der Christen, denn es müsse lügen wer allerlei Uebels wider sie redet; als Uebelthäter zu leiden ist kein Ruhm, als Christ aber zu leiden ist keine Schande." Warum ich, wo ich abweiche, im Rechte zu seyn glaube, wird die Auslegung zeigen.

V. 14. „So ihr geschmähet werdet ob dem Namen Christi, seyd ihr selig: denn der Geist der Herrlichkeit und somit Gottes Geist ruhet auf euch; bei ihnen wird er gelästert, bei euch aber herrlich gehalten."

Εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνομ. Χριστοῦ, μακάριοι. „Was der HErr Matth. 5, 11 sagt, das wiederholt hier der Apostel (wie Cap. 3, 14 die vorhergehende Seligpreisung), und die Worte: «so sie daran lügen», klingen in V. 15 nach" (Bess.). Ὀνειδίζ. Calv. meint, probrorum meminit, quoniam plus saepe acerbitatis in se habent, quam bonorum jactura etc., wohl richtiger, weil es das ὀνειδίζειν war, in welchem zunächst sich die Feindschaft der Ungläubigen äußerte, 2, 12; 3, 16; 4, 4. Ἐν ὀνομ. Χριστοῦ als Voraussetzung für das μακαρ., auf welche als den Hauptpunkt V. 15 und 16 weiter eingegangen wird. Der Ausdruck ἐν ὀνομ. Χρ. dem Sinne nach gleichbedeutend mit ἕνεκεν ἐμοῦ Matth. 5, 11, ὡς Χριστιανός unten V. 16. Wörtlich aber kann der Ausdruck nicht bedeuten: geschmäht werden „als Beauftragte Christi" (so Steig., Huth.). Denn sollte ἐν ὀνομ. bedeuten = im Auftrag, so wäre der Sinn, da ἐν ὀνομ. zu ὀνειδ. gehört: sie werden im Auftrage Christi geschmäht. Vielmehr ist ἐν ὀνομ. Χρ. der Grund des Schmähens = um des Namens Christi willen, den die Geschmähten bekennen; ähnlich wie es Mrc. 9, 41 heißt: ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, vgl. Win. 5. A. 463, 6. A. 346. Richtig de Wette: „um des Bekenntnisses Christi willen in Wort und That." Luth.: „Christus ist ein häßlicher Name vor der Welt: wenn man ihn predigt, muß man leiden." Μακάριοι wie 3, 14. Nicht blos dereinst (V. 13), sondern schon jetzt. „Die Seligkeit leitet er aus einer hienieden schon vorhandenen, wenn auch unsichtbaren Herrlichkeit ab" (Harl.), indem er fort-

fährt ὅτι τὸ τῆς δόξης κτλ. Hier fügen Cod. A, viele Minusk., Uebb. und KVV. zu τῆς δόξης noch καὶ δυνάμεως, und Griesb., Scholz, Lachm. haben diese Lesart gebilligt; Tischd. aber und Huth. sie verworfen. Mir scheint, mit Recht; wenigstens läßt sich weder in dem Zusammenhange mit V. 13 noch mit dem Folgenden ein Grund dieser Erweiterung auffinden, vielmehr erscheint die Beschränkung auf δόξης dem stringenten Zusammenhange angemessener. Selig sind die um Christi willen Geschmähten, ist der Sinn: denn es ruht auf ihnen bereits das Angeld der Herrlichkeit, die ihr Antheil dereinst seyn wird, nämlich der Geist der Herrlichkeit, d. h. dessen die Herrlichkeit ist und „der uns herrlich macht" (Luth.). Καὶ τὸ τοῦ ϑεοῦ πνεῦμα fügt der Apostel mit wiederholtem Artikel hinzu, nicht als meinte er ein anderes πνεῦμα, oder als gehörte πνεῦμα nicht auch zu τὸ τῆς δόξης (so Huth., wogegen schon Calv., vgl. Brückn.), sondern in der Absicht, die Größe dessen, was ihnen bereits geschenkt ist, in dieser weiteren Bestimmung erkennen zu lassen: der Geist der Herrlichkeit und (somit) der Geist Gottes selbst ruht auf ihnen. Der Artikel ist vor τοῦ ϑεοῦ wiederholt, weil das πνεῦμα τῆς δοξ. von dem πν. τοῦ ϑεοῦ begrifflich unterschieden wird und nicht blos gesagt seyn will, daß dem πνεῦμα beides zukommt, τῆς δοξ. und τοῦ ϑεοῦ zu seyn, was an sich zu disparate Bestimmungen sind, als daß sie zur näheren Bezeichnung des πνεῦμα nebeneinander gereiht seyn könnten. Vgl. Win. 6. A. S. 120: „den Geist der Herrlichkeit und somit Gottes, d. h. welcher kein anderer ist als der Geist Gottes selbst." Das ist ihm eben das Große, Selige. Die Welt ist wider sie, Gott für sie, als ihr Schild und großer Lohn. Ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται aus Jes. 11, 2; vgl. ἐπαναπαύεσϑαι Luc. 10, 6 und die LXX. zu 4 Mos. 11, 25. 26; 2 Kön. 2, 15. Richtig Wahl: demissus in vos requiescit in vobis. Eine lebendige Wirksamkeit des Geistes auf diejenigen, auf welchen er ruht (so Huth.), kann ἐπί cum acc. eben wegen des Begriffs ἀναπ., der an sich Gegensatz des Wirkens ist Matth. 26, 45. Mrc. 6, 31. Luc. 12, 19. Apok. 6, 11, wenngleich das Ruhen des Geistes kein unthätiges ist, nicht bezeichnen sollen. Im ἀναπ. liegt vielmehr der Begriff „eines Bleibenden" (Olsh.), das durch alle Anfechtung nicht hinweggenommen werden kann, und aus dessen friedevoller Gegenwart der Angefochtene sich

Ruhe und Erquickung schöpft. Also nicht von den Wirkungen des Geistes, sondern von dem sicheren Thatbestand seiner bleibenden, friedevollen Gegenwart. Und darum also preist der Apostel die Duldenden selig, weil sie eben an der Schmach um Christi willen die Gewißheit haben, daß dieser Geist sich auf sie niedergelassen hat, gegen den als Geist der Herrlichkeit und Gottes Geist alle Schmach der Welt für nichts zu achten ist, und der sie der ewigen Herrlichkeit gewiß macht.

Die folgenden Worte κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται fehlen in den ältesten Codd. A. B. al. fere 20. vulg. syr. cop. Tert. Ambr. Beda (vgl. Tischd.), und sind deshalb von Lachm., Tischd., de Wette als Glossem gestrichen worden. Wären die Worte ächt, so würde am passendsten das κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημ. erläutern, warum die Leser geschmäht werden, das κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξ. aber, warum sie bei solcher Schmach dennoch selig sind, nicht aber beides zusammen nur eben eine Aussage über das thatsächliche Verhalten der Welt und des Christen gegen das πνεῦμα seyn (wofür κατὰ — βλασφ., vgl. nachher, nicht paßt). Der Gedanke des Ganzen wäre bei unserer Auslegung folgender: wie sollte derjenige nicht selig seyn, dem die Welt eben durch die Schmach, die sie ihm anthut, beweist, daß der Geist der Herrlichkeit auf ihm ruht. Ihm, dessen Herrlichkeit die Welt verkennt, der Christ aber erkennt und preist, gilt ja die Schmach, die euch trifft. Und das folgende μὴ γάρ τλ. ginge dann in Form der Ermahnung auf die Voraussetzung ein, daß es lediglich die entgegengesetzte Stellung des Christen und der Welt zu dem Geiste der Herrlichkeit ist, welche die Anfeindung des Christen von Seite der Welt hervorruft. So bildet das κατὰ — δοξάζεται immerhin einen passenden Uebergang von V. 14 zu V. 15. Κατά dann = bei, Apgsch. 17, 28, Win. 5. A. 476, 6. A. 357, nicht = hinsichtlich. Versteht man βλασφ. von dem Verhalten der Welt überhaupt, so paßt κατά nicht, mag man „hinsichtlich" (de Wette) oder „bei" (Huth.) übersetzen: denn immer könnte da nur von Christen die Rede seyn. Für δοξάζεται im Sinne der Verherrlichung durch den Wandel paßt freilich wieder V. 15; aber der Gegensatz zu βλασφ. ist dann nicht mehr genau. Soll aber der kritisch bedenkliche Zusatz überhaupt nichts weiter besagen, als daß die Welt sich so,

die Christen dagegen sich anders zum πνεῦμα verhalten (de Wette, Huth.), dann fällt er am besten aus; aber auch bei unserer Fassung enthält er keinen Gedanken, dessen es zum Uebergang auf V. 15 noch besonders bedurfte.

V. 15. 16. „Niemand nämlich unter euch leide als Mörder oder Dieb oder Uebelthäter oder der in ein fremdes Amt greift. Leidet er aber als Christ, so schäme er sich nicht, vielmehr preise er Gott in diesem Falle."

Der Verf. geht damit auf die Voraussetzung seiner Seligpreisung εἰ ὀνειδ. ἐν ὀν. Χρ. erst negativ V. 15, dann positiv V. 16 näher ein, um endlich V. 17—19 einen neuen Gesichtspunkt hervorzuheben, der zur freudigen Uebernahme der Leiden auffordert. Selig wer um Christi willen Schmach leidet, da der Geist der Herrlichkeit auf ihm ruht, V. 14. Daß dem so sey bei seinen Lesern, hat der Apostel ohne Weiteres vorausgesetzt. Er ermahnt sie jetzt zuzusehen, daß diese Voraussetzung bei ihnen allen ohne Unterschied jetzt und ins künftige zutreffe. Und V. 15 nennt er nun nicht wirkliche Beschuldigungen, welche die Christen durch ihren Wandel erst widerlegen sollen (Bess.), sondern Vergehungen, deren Vorkommen unter ihnen Verläugnung des Namens Christi wäre und verdientes Leiden ihnen zuziehen würde. Von einer Widerlegung solcher Verläumdungen ist nichts gesagt; sondern der Apostel spricht warnend seine Hoffnung aus, daß dergleichen nicht bei ihnen vorkomme. Ἢ κακοποιός kann daher auch hier, wie 2, 12. 14, nicht in dem besonderen Sinne genommen werden, in welchem es den Christen qua solchen bezeichnete, sondern es ist als genereller Abschluß der vorangehenden Begriffe, somit allgemein als Gegensatz von ἀγαθοποιός und als wirkliche Verschuldung zu nehmen. Die Wiederholung des ὡς vor ἀλλοτριοεπίσκοπος scheidet diesen Begriff von der vorangehenden Reihe. „Es ist ein schlechtes Sichbekümmern um die Thaten Anderer, nicht eine schlechte That." (Harl.). Der Ausdruck selbst (vox Graecis incognita Win. 5. A. S. 30, 6. A. S. 23) führt auf das Richtige: denn ἀλλοτριοεπ. ist eben ὁ ἐπισκεπτόμενος τῶν ἀλλοτρίων, i. e. wer über Fremdes, das ihn nicht angeht, sich die Aufsicht anmaßt, was allerdings mehr noch in sich schließt als das bloße περιεργάζεσθαι 2 Theß. 3, 11; vgl. de Wette. Hanc explicationem probat, bemerkt Gerh. S. 674 richtig,

1. ipsa vocis compositio, 2. veterum expositio Tert. Cypr. August., 3. temporis et loci circumstantia. Procul dubio quidam Christiani ex incogitantia, temeritate et levitate in actiones infidelium utpote vicinorum suorum curiosius inquirebant, eas proprio arbitrio redarguebant ac judices eorum esse volebant, quod non pertinebat ad eorum vocationem. Der Ausdruck erinnert vielleicht geflissentlich an den ἐπίσκοπος der Kirche, um durch die Zusammensetzung mit ἀλλοτριο— die thörichte Anmaßung solchen Treibens erkennen zu lassen.

V. 16. Εἰ δὲ ὡς Χριστιανός vgl. Apgsch. 11, 26. 26, 28, wo außer hier der Name Χριστ. allein noch vorkommt. Auch an u. St. ist er als Bezeichnung im Sinne der Gegner zu nehmen, denen das Christenbekenntniß Grund genug zur Lästerung und Verfolgung ist. Der Apostel stellt also dem Leiden, das Folge persönlicher Verschuldung ist V. 15, das Leiden V. 16 gegenüber, das seinen Grund lediglich darin hat, daß jemand der von der Welt angefeindeten Secte der Christianer angehört, was parallel ist mit dem obigen ἐν ὀνόματι Χριστοῦ V. 14. Μὴ αἰσχυνέσθω vgl. Röm. 1, 16, namentlich aber 2 Tim. 1, 8. 12. Es darf den Christen die Schmach nicht beugen, die ihm sein Bekenntniß bei der Welt einbringt; das wäre ein Zeichen, daß ihm die Ehre bei der Welt mehr gilt als die Ehre bei Gott; im Gegentheil ist solche Schmach des Christen höchste Ehre, vgl. Apgsch. 5, 41; und der Apostel hätte daher füglich fortfahren können: ἀλλὰ καυχάσθω oder dgl. Er geht aber über diesen Gegensatz hinaus einen Schritt weiter, indem er schreibt: δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ; denn so wird mit Lachm., Tischd. statt ἐν τῷ μέρει τούτῳ zu lesen seyn. Gut Beng.: Poterat Petrus antitheti vi dicere, honori sibi ducat; sed honorem Deo resignandum esse docet. Δοξάζειν gegenüber dem αἰσχύνεσθαι will wohl nicht nur die thatsächliche Verherrlichung Gottes durch das Leiden, sondern, diese vorausgesetzt, nach Maßgabe des χαίρετε V. 13, μακάριοι V. 14 und im Gegensatze zu αἰσχύνεσθαι die aus der freudigen Erhebung des Herzens über das Leiden stammende Lobpreisung Gottes bezeichnen. Dafür spricht auch die bestimmte Bezeichnung dessen, was Gegenstand (materies) der Lobpreisung seyn soll, nämlich ἐν τῷ ὀν. τούτῳ. Ὄνομα soviel als causa no-

minata (Wahl), Fall (Luth.), Betreff, Hinsicht (de Wette, Huth.). Aber sollte hier ὄνομα nach dem vorangegangenen ὡς Χριστιανός nicht ganz eigentlich = Name zu fassen seyn? Statt sich des Namens, der ihm Leiden einbringt, zu schämen, soll der Christ ob demselben Gott lobpreisen; denn er ist ihm, wie das Folgende sagt, ein Zeichen, daß ihn das Gericht Gottes nicht als ἀσεβής betrifft —?

V. 17—19. Der letzte Grund der freudigen, Gott lobpreisenden Leidenswilligkeit des Christen.

Der Grund des δοξαζέτω V. 16 liegt darin, daß der Christ in seinem Leiden ein Mitbetroffenwerden von dem beginnenden Gerichte am Hause Gottes erkennt, dessen er sich als Christ nicht nur nicht weigern kann (er müßte sonst kein Glied dieses Hauses seyn wollen), sondern in welchem er gerade darum Anlaß zum Lobpreise seines Gottes findet, weil er daran, daß selbst die Gläubigen von diesem Gerichte betroffen werden müssen und die gewaltige Hand ihres Gottes zu fühlen haben (5, 6), erkennt, wie schrecklich erst das Ende derer seyn muß, deren Unglaube und Gottlosigkeit von der ganzen Schärfe dieses Gerichtes heimgesucht werden wird. Darum preise Gott, hätte der Apostel V. 19 schließen können, wer von dem Anfange des Gerichts zu leiden hat, weil er sich eben damit vor dem schrecklichen Ende desselben geborgen glauben darf. Er schließt aber das Ganze mit der zusammenfassenden Ermahnung an die Leser, in ihren Leiden nach Gottes Willen nicht zaghaft zu werden, sondern der Treue ihres Schöpfers zu vertrauen und dies in ihrem Thun des Guten zu bewähren. Versteht man dagegen δοξαζέτω V. 16 von thatsächlicher Verherrlichung Gottes, so besagt V. 17. 18, wie viel Ursache die Leser in ihrem Leiden haben, Gott durch ihren Wandel zu verherrlichen, so fern sie an dem, was an ihnen zu geschehen anhebt, abnehmen können, was der ungläubigen Welt in Aussicht steht und auch ihnen in Aussicht stehen würde, wenn ihr Leiden nicht zu Gottes Verherrlichung dienen würde. V. 19 aber würde dann als Spitze der Ermahnung in Form einer Folgerung aussprechen, worin diese Verherrlichung Gottes zu bestehen habe; aber παρατιϑ. ist doch ein Anderes als δοξάζειν und erscheint als Spitze des Gedankens zu schwach. — Die einzelnen Momente des Ganzen legt Gerh. gut auseinander: Duo alia exhortationis

ad patientiam affert argumenta. Prius desumtum est a Dei decreto et voluntate, cui visum est dilectos suos filios in hoc seculo castigare. Posterius desumtum a gravissima poena, quae manet persecutores.... Exponit simul rationem, quare Deum glorificare debeat si quis patitur ut Christianus, quia hinc cognoscitur esse de domo et familia Dei, Hebr. 12, 6. Amplificat etiam consolationem illam, quam nobis affert causae, pro qua patimur, bonitas ... haec, inquit, est sors totius ecclesiae; nemo igitur nostrum aliam sibi in hoc mundo sortem expetere debet. Denique per posterius argumentum occurrit scandalo, quod pii ex persecutionibus accipere possent. Aber das Band des Ganzen geht damit verloren.

V. 17. „Denn es ist die Zeit, daß anfange das Gericht am Hause Gottes. Wenn aber zuerst an uns, welches wird das Ende derer seyn, welche dem Evangelium Gottes nicht gehorsamen?"

Nicht von einem Gerichte, sondern von dem Endgerichte (4, 7) redet der Apostel. In der schweren Leidensanfechtung, welche vom Unglauben der Welt aus über den Christen ergehen wird, sieht er den Anfang desselben, weil ihm diese der Welt gegenüber unverschuldete Trübsal gleichwohl eine Erweisung der die Sünde heimsuchenden Gerechtigkeit Gottes ist, welche mit dem eigenen Hause den Anfang macht, um sich dann in ihrer vollen Schärfe gegen die Verächter der Gnade zu kehren. So ist es auch ein Gericht hier und dort. Aber das eine Gericht ist ein dort und hier nach Absicht und Erfolg weit verschiedenes: für die Gläubigen ein Gericht züchtigender Läuterung zur Rettung, für die Ungläubigen ein Gericht der Zornesstrafe zum Verderben; jene bewahrt es vor dem Verderben, über diese bringt es das ewige Verderben. In dem Gericht über jene erweist sich der väterlich züchtigende Ernst des heiligen Gottes, in dem Gericht über diese der verzehrende Feuereifer des die Verachtung der Gnade mit dem Verderben des Sünders heimsuchenden Gottes. Daher denn auch der Apostel die von solchem Gerichte betroffenen Gläubigen zur vertrauensvollen Hingabe an Gott ermuntern kann (V. 19), während im Anblicke des Gerichts den Ungläubigen das Wort (Jak. 5, 1) gilt: κλαύσατε ὀλολύζοντες τλ. Was es um

s Gericht sey, lehrt uns 1 Cor. 11, 31. 32, Hebr. 12, 6 ff., es um dieses, Stellen wie die eben angeführten, Luc. 23, 30, tth. 25, 41, Apok. 6, 15—17. 20, 11—15 u. a. (vgl. Gerh. 681. 689, Thomas. Christi Person u. Werk I. S. 305—308). οἶκος τοῦ ϑεοῦ (vgl. 2, 5 οἶκος πνευματικός u. 1 Tim. 3, 15), welchem das Gericht anhebt, ist, wie an letzter Stelle aus-klich hinzugefügt wird, die ἐκκλησία ϑεοῦ ζῶντος, die Ge-ide des Herrn (= ἀφ' ἡμῶν), in welcher die Mittel der Gnade der durch sie gewirkte Glaube sich beisammen finden, mag zeitweise in ihr die Zahl der Gefäße zur Unehre noch so i seyn (vgl. zu 2 Tim. 2, 19—21). Daß von dem Hause tes das Gericht anhebe, ist bereits alttest. Erkenntniß, vgl. 25, 15—29. 49, 12, Ezech. 9, 6, Sach. 9, 6, Am. 3, 2, n Spuren sich auch bei den Rabbinen finden: Poenae nun-m perveniunt in mundum, nisi impii in eo sint, verum incipiunt nisi a justis primum (vgl. bei Steig. S. 401). jene alttest. Stellen und namentlich auf das Wort des Herrn tth. 24, 9 ff., Luc. 21, 12 ff., weist die vorliegende hin. „Wie HErr bei seinem ersten Kommen damit anfing, den Tempel reinigen, so ist es auch das Anfangszeichen seiner zweiten unft, daß Er reiniget Sein Haus wie mit dem Feuer eines dschmieds, Mal. 3, 2" (Bess.). Unum idemque est judi-n a tempore evangelii per apostolos praedicati usque judicium extremum (Beng.). Daß Jerusalems Zerstörung t hinter, sondern noch vor dem Verf. lag, als er diese rte schrieb, ist unverkennbar. Wie könnte er sonst sagen: ey Zeit, daß das Gericht anhebe? Daß jetzt der Zeitpunkt das Anheben dieses Gerichtes gekommen sey, ist dieselbe Er-tniß, die sich 4, 7 in den Worten ausspricht: πάντων τὸ ς ἤγγικε. Aus diesen Worten wie aus u. St. V. 18 selbst ersichtlich, daß dem Apostel das Gericht, von dem er redet, icht über alle Welt ist; aber Jerusalems Zerstörung, ἐπὶ τὴν ἀν ταύτην geweissagt (Matth. 23, 36), ist dieses Zorngerichts ang, vgl. Matth. 24. Daß die göttliche Langmuth Anfang Ende soweit auseinanderlegt, ist noch verborgen. (In grammat. iehung ist ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασϑαι ohne Verb. auffallend. meisten Ausleger ergänzen πάρεστι; besser ergänzt man blos , das auch sonst fehlt, „wo es mehr als die bloße Copula,

das eigentliche Seyn, exstare, ausdrückt" Win. 5. A. S. 656, 6. A. S. 517. Τοῦ ἄρξασθαι subst. Infinitiv abhängig von καιρός, vgl. Win. 5. A. S. 376, 6. A. S. 290, Luc. 1, 57. 2, 6. Ἀπό statt des bloßen Genitivs, hier wie Luc. 24, 27, Apgsch. 1, 22. 8, 35. 10, 37 zur nachdrücklichen Bezeichnung des Ausgangspunktes, Win. 5. A. S. 443, 6. A. S. 331.)

Εἰ δὲ πρῶτον τλ. In dieser conclusio a minori ad majus liegt der Hauptnerv der Argumentation. Kann sich der Christ nicht weigern, von dem unausbleiblichen Gerichte am Hause Gottes als Glied dieses Hauses an seinem Theile mit betroffen zu werden, so muß vollends „der Schluß von dem, was am grünen Holze geschieht, auf das, was dem dürren begegnen wird" (Harl., vgl. Luc. 23, 31) ihm klar machen, wie viel Ursache er habe zum δοξάζειν V. 16. „Mit Christo sind Alle, die da glauben dem Evangelio Gottes ... zu dem grünen Holze des Lebens zusammengewachsen.... Darum ist das Ende des Gerichts für sie ein herrliches: Christus, ihre Gerechtigkeit und ihr Leben, bringt sie hindurch" (Beſſ.). „Auch in den Leiden, die wir um Gerechtigkeit willen erdulden, vor Menschen unschuldig, sollen wir als nicht unschuldig vor Gott (2 Mos. 34, 7) Sein Gericht über unsere Sünde erkennen (Jer. 30, 11)" (Derſ.). In solchem Gericht liegt kein Widerspruch mit Joh. 3, 18: denn es ist eben ein κρίνεσθαι, das vor dem κατακρίνεσθαι bewahrt (vgl. oben). (Πρῶτον ἀφ' ἡμῶν sc. τοῦ ἄρξασθαι. Die Hinzufügung des πρῶτον, an sich Pleonasmus, hat ihren Grund in der Entgegensetzung von τὸ τέλος. Ἀφ' ἡμῶν sc. τῶν πιστευόντων (vgl. 2, 7) gegenüber dem τῶν ἀπειθούντων im Folgenden, identisch mit dem οἶκος τοῦ θεοῦ im Vorangehenden. Τὸ τέλος einfach: Ende, Ausgang, 2 Cor. 11, 15; Phil. 3, 19. Τῶν ἀπειθούντων vgl. 2, 8. 3, 20; Joh. 16, 8. 9. Τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγ. vgl. Röm. 1, 1 — τοῦ θεοῦ mit Nachdruck. Das eben ist ihre Schuld, eine Schuld die nothwendig das Verderben mit sich führt, vgl. zu 4, 6; 2 Theſſ. 1, 8. 9; Joh. 16, 8.) Zum Ganzen noch Bengel's Bemerkung: Judicium, initio tolerabilius, sensim ingravescit. Pii sua parte perfuncti cum immunitate spectant miserias impiorum: impii dum pios affligunt, suam mensuram implent et discunt, quae sua ipsorum portio futura sit; sed id melius sciunt pii, quare patientes sunt.

V. 18. „Und wenn der Gerechte kaum erhalten wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen?"

Das Moment des Fortschritts in Vergleich mit V. 17, dem sonst V. 18 in Inhalt und Form parallel ist, liegt in der Schwere des Gerichts, das auch den Gerechten trifft, wodurch sich der Gegensatz des dem Gottlosen Bevorstehenden steigert. Seinen Gedanken kleidet der Verf. in die Worte der LXX. Sprüche 11, 31, deren Abweichung vom Grundtexte (vgl. darüber de Wette) für diesen Zweck von keinem Belang ist. Ὁ δίκαιος heißt hier derselbe, der vorher als πιστεύων gegenüber den ἀπειθοῦντες bezeichnet war; der Context selbst macht klar, daß er nicht darum δίκαιος heißt, weil er ohne Sünde wäre (denn χρῖμα und Sünde sind Correlativbegriffe), sondern eben darum weil er glaubt, persönlich also trotz der noch anklebenden Sünde in dem rechten, gottgefälligen Verhalten steht. Gegenüber dem δίκαιος ist der Ungläubige eben um seines Unglaubens willen ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός, weil in Folge seines Unglaubens seine innerste Persönlichkeit Gott abgekehrt (ἀσεβής) und an die Sünde geknechtet (ἁμαρτωλός) bleibt; vgl. über δίκ. zu Jak. 5, 16. Gerh.: ὁ δίκαιος est reus insons, sed ἀσ. καὶ ἁμ. est reus sons ὑπόδικος ... ille fide in Christum justificatus justitiae studet.... Hic a fide in Christum et cultu Dei alienus peccatis totus est deditus. Μόλις σώζεται = kaum, mit genauer Noth (Apgsch. 14, 18) gerettet wird; so scharf wird auch über ihn das Gericht der Trübsale ergehen, so schwer die Bewahrung des Glaubens seyn, vgl. als Erläuterung Matth. 24, 12 f., 21 f., 24; Luc. 21, 19. „Kaum, doch gewiß!" — „Weine nicht! Siehe, es hat überwunden der Löwe, der da ist vom Geschlecht Juda, die Wurzel David's, Off. 5, 4. 5" (Beſſ.). Hoc (μόλις) temperatur 2 Petr. 1, 11 prolixe (Beng.). Daß σώζεται hier von der Rettung zum ewigen Leben (1, 5. 9. 3, 21) zu verstehen ist, wornach auch V. 19 auszulegen ist, macht der Zusammenhang klar. Damit ist auch der Sinn von ποῦ φανεῖται bestimmt = sie können nicht bestehen (Pf. 1, 5. 2, 12), sie fallen rettungslos dem Verderben anheim. Aehnlich ist die Frage 1 Cor. 1, 20. Den Sinn dieser Stelle erschließt weiter die Apokalypse.

V. 19. „Daher auch die, so da leiden nach Gottes Willen, ihm als treuen Schöpfer ihre Seelen befehlen sollen in guten Werken."

Enthält eine abschließende Folgerung aus dem Vorangehenden. Hat es, ist der Sinn, mit den Leiden des Christen solche Bewandtniß, daß er sie als väterliche Züchtigung betrachten darf, die ihn vor dem endlichen Verderben des Gottlosen bewahrt, so hat ja der Leidende alle Ursache, seinem treuen Schöpfer vertrauensvoll seine Seele zu ergeben und nur darauf zu denken, daß er im Thun des Guten beharre. Ueber den Zusammenhang mit V. 16 vgl. oben. Καί wollen mehrere Ausleger (so namentlich Beng.) concessive nehmen = εἰ καί, vgl. 3, 14. Der Apostel kann aber in diesem Zusammenhang unmöglich sagen wollen: wenn einer auch leidet, soll er u. s. w.; denn er redet ja eben von diesem Falle; und καὶ οἱ πάσχοντες als Subjectsbezeichnung kann auch sprachlich nicht = εἰ καὶ πάσχουσι seyn, sondern nur = auch die Leidenden, καὶ εἴ τις πάσχει ὡς Χριστιανός 4, 16; denn hierauf blickt das καὶ οἱ πάσχ. κατὰ τὸ θελ. τ. θ. an u. St. zurück. Die πάσχοντες sind im Gegensatze zu den Nichtleidenden gedacht. Es soll Alles die Richtung auf Gottes Ehre haben (V. 11), so auch das Leiden. De Wette und Huth. ziehen vor, καί an ὥςτε anzuschließen und so auf das Verbum zu beziehen = darum eben. Aber ὥςτε ist sonst nirgends im N. T. noch mit einem καί zu seiner Verstärkung verbunden, und der specifische Gedanke der Stelle tritt bei jener Fassung schärfer hervor. Κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ vgl. 3, 17, nicht = ὡς Χριστιανός 4, 16, sondern im Rückblick auf 4, 17, also = indem sie als Christen von Gottes Gericht an seinem Hause betroffen werden. Diese Bestimmung ist hinzugefügt, weil in ihr gemäß der vorangehenden Argumentation der Grund der nachfolgenden Ermahnung παρατιθ. τλ. liegt. Ὡς πιστῷ κτίστῃ τλ. sc. αὐτῷ. Die Bezeichnung Gottes als treuen Schöpfers kann selbstverständlich ihren Grund nicht in dem Verhältniß des Wiedergeborenen zu Gott als zweitem Schöpfer (Steig.), sondern muß ihn vielmehr darin haben, daß es sich handelt „um einen Kampf auf Leben und Tod, zu dem sie gerüstet seyn mußten.... In dem Zusammenhange des Geschöpfes mit seinem Schöpfer liegt, daß kein Haar gekrümmt werden kann ohne den Willen des Schöpfers" (Harl.). Ut ostenderet, totos nos a Dei voluntate in cruce pendere debere, cum simus Dei creaturae (Beng.). Vgl. Apgsch. 4, 24 ff. Aber freilich muß der die Treue seines Schö-

pfers kennen und wissen, daß er nach seinem Willen leidet, der solche Zuversicht zu seinem Schöpfer hegen kann; es setzt, was der Apostel verlangt, den Stand des Christen gegen Gott voraus. Sie sollen dem treuen Schöpfer ihre Seelen (vgl. zu 1, 9 und σώζεσθαι V. 18) befehlen: er wird nach seiner Treue über sie wachen. Damit will der Apostel ihnen nicht die Erhaltung des leiblichen Lebens unter allen Umständen verbürgen, sondern nur dies, daß ihnen ohne den Willen des Schöpfers nichts begegnen kann, und daß was ihnen begegnet zur σωτηρία dienen wird, zu der sie geschaffen sind. Conservare et volet ut fidelissimus et poterit ut potentissimus (Gerh.). Der Zusatz ἐν ἀγαθοποιΐᾳ und noch mehr ἐν ἀγαθοποιΐαις (Lachm., Tischd., wogegen jedoch de Wette und Harl., da die Uebb. des Syr. und die Vulg. nichts beweisen, somit nur A. und 13 Min. bleiben) schaut auf V. 15 zurück und besagt, wie dies geschehen soll: es muß ihr Vertrauen mit dem Thun des Guten verbunden seyn und gerade darin sich erweisen, daß sie durch kein Leiden sich davon abwenden lassen, vgl. Gerh. „Nur der ist gerettet, der nicht blos leidet, sondern zugleich in Gott wohlgefälliger Thätigkeit Gott sein Geschick anheimstellt" (Harl.). Beneficentia semper conjunctam habet fiduciam 3, 6; 1 Joh. 3, 22. (Beng.). Ex spinis tribulationum et rosis virtutum pulcherrima conficitur corona (Gerh.). Παρατίθ. eigentlich deponere apud aliquem = commendo, vgl. Apgsch. 14, 23 u. a. (Wahl) und Ps. 31, 6. Zum Gedanken vgl. man Stellen wie Matth. 10, 28 ff.; 1 Cor. 10, 13; 2 Petr. 2, 9; Ps. 138, 8; 103, 14. Ἀγαθοποιΐα nur hier, vgl. jedoch 2, 14. Ἐν = bei, bei Gutesthun = indem sie Gutes thun.

5, 1—11. Unter denselben Gesichtspunkt des Endes aller Dinge und der Leiden als Zubereitung auf dies Ende fällt auch dieser letzte paränetische Abschnitt des Briefes, der zuerst an die Einzelnen je nach ihrer verschiedenen Stellung in dem Gemeindeleben, dann an Alle ohne Unterschied sich wendet, um sie zu der ἀγαθοποιΐα gegen einander (4, 19) zu ermahnen, bei welcher sie unter den Leiden dieser Zeit der Hoffnung ewiger Herrlichkeit sich getrösten dürfen V. 1—5; dann aber zum Schlusse in Betreff eben der schweren Leidensanfechtung dieser Zeit zur demüthigen Unterwerfung unter Gottes Hand, welche die Leiden auflegt, zur

vertrauensvollen Hingabe an seine Fürsorge, zur Nüchternheit, Wachsamkeit und Glaubensstandhaftigkeit gegenüber den hinter jenen Leiden lauernden Angriffen des Teufels auffordert V. 6—9. Mit den beiden letzten Versen 10. 11 richtet dann der Verf. seinen und seiner Leser Blick auf die durchhelfende Gnade Dessen, der sie nicht vergeblich zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat.

Zunächst V. 1—5. Ermahnung an die Aeltesten zu williger, freudiger, demüthiger Erfüllung ihres Berufes, an die ihnen Untergeordneten zum Gehorsam gegen dieselben, an Alle ohne Unterschied zur Beweisung der Demuth gegen einander.

V. 1. „Die Aeltesten, so unter euch sind, ermahne ich, der Mitälteste und Zeuge der Leiden Christi und auch Mitgenosse der Herrlichkeit, die geoffenbart werden soll." —

V. 1. Πρεσβυτέρους τλ. Exhortaturus eos, qui docendi officio in ecclesia funguntur, ad sedulam gregis sibi commissi curam, tria praemittit exhortationis argumenta, quae omnia et singula a persona exhortantis sunt deducta. Primo se vocat sympresbyterum. Secundo passionum Christi testem. Tertio gloriae coelestis suo tempore revelandae consortem (Gerh.). Wie Johannes sich 2 und 3 Joh. V. 1 ὁ πρεσβύτερος nennt, so hier Petrus ὁ συμπρ. Da πρεσβύτερος vocabulum muneris nach V. 2. 3 und zugleich nomen aetatis nach V. 5 ist, so will auch ὁ συμπρ. zunächst als Amtsname mit Einschluß der Beziehung auf das Alter genommen seyn. „Nennen konnte der Apostel sich nur so, wenn die Function des Presbyters mit der des Apostels gleich war. Die Stellung des Apostelamtes unterschied sich nicht durch die Function, sondern lediglich durch die Beziehung der Personen auf Christum" (Harl.). Vgl. über das Eine Amt für die Leitung des christlichen Gemeinwesens, das als apostolisches die Leitung des Ganzen, als Amt der Presbyter die Leitung der einzelnen Gemeinde hatte, Zeitschr. für Prot. u. Kirche, März 1849, S. 145; Sept. 1849, S. 135 ff.; Hofm. Schriftb. II, 2. S. 252. Das argumentum exhortationis in der Bezeichnung ὁ συμπρ. gibt Beng. bündig mit den Worten an: Hortatio mutua inter aequales et collegas inprimis valet, vgl. Gerh. nach Calv.: Se jure quodam suo presbyteros monere, cum sit unus ex ipsorum numero. „Der Amts-

bruder ermahnt die Amtsbrüder. Die gleiche Stellung läßt am leichtesten die gleiche Verpflichtung erkennen" (Harl.). Was die πρεσβύτ. anlangt, lehrt unsere Stelle selbst, daß ihre Function im ποιμαίνειν, ἐπισκοπεῖν V. 2 bestand, πρεσβύτ. und ἐπίσκ. demnach identisch sind, ebenso daß der Ausdruck Amts- und Altersbezeichnung zugleich ist (vgl. den Gegensatz οἱ νεώτεροι V. 5). Dies alles wie sonst im N. T. und namentlich auch in den Past. Br. (vgl. den Comm. zu diesen über die Presbyter S. 180—192. 222—229. 287 f. 523 f. und Hofm. a. a. O.). Das Fehlen des Artikels vor πρεσβ. hier wie V. 5 erklärt sich daraus, daß πρεσβ. als an sich bestimmt gedacht ist. Die Lesart οὖν statt τοὺς vor ἐν ὑμῖν scheint bloße Emendation (vgl. de Wette, Tischd. gegen Lachm., Huth. — Win. 6. A. S. 475: die Verbindungslosigkeit markirt den Anfang eines neuen Abschnitts). Der Artikel könnte bei der örtlichen Bestimmung ἐν ὑμῖν (= bei, unter euch) in keinem Falle fehlen.

Καὶ μάρτυς τλ. Nach den Einen (so zuletzt de Wette, Brückn.) = Wortzeuge in dem Sinne wie Apgsch. 1, 8. 22. 2, 32. 10, 39 u. a., nach Anderen (so schon Luth., Calv., zuletzt Olsh., Huth.) = Thatzeuge, durch Leiden Hebr. 12, 1. Apgsch. 22, 20. Apok. 2, 13. 17, 6, wieder nach Anderen (zuletzt Bess.) beides. So namentlich Gerh., dem ich vollkommen beipflichte, wenn er sagt: Petrum non ideo solum se vocare passionum Christi testem, quod Christi passiones, h. e. mortem et crucem, verbo praedicaret, sed etiam quia doctrinae de Christo crucifixo opere ipso, h. e. varias passiones propter Christum et ejus verbum sustinendo, testimonia praebebat adeoque passiones Christi in sua persona quasi repraesentabat. Aehnlich Beng.: Petrus et viderat ipsum dominum patientem et nunc passiones sustinebat. Nämlich τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα können, wie auch Gerh. bemerkt (vgl. oben zu 4, 13), nur die Leiden seyn, welche Christus einst an seinem Leibe erduldet hat, nicht die, welche er als Haupt seiner Gemeinde fort und fort leidet. Nennt sich nun der Apostel μάρτυς τῶν τ. Χ. παθ. neben ὁ συμπρ. (jenes mit diesem unter einen Artikel befassend), so meint er ebenso gewiß zunächst sein apost. auf Autopsie ruhendes Wortzeugniß von Christi einstigen Leiden, als factisch solches Zeugniß vor Allem Sache des apost. Berufes

war. Es ist mit μαρτ. die Besonderheit der apost. Stellung neben dem gleichstellenden συμπρ. hervorgehoben, und aus der vorangehenden und nachfolgenden Ermahnung der Leser zum κοινωνεῖν τοῖς τοῦ Χρ. παθήμασι begreift es sich, daß der Apostel hier die παθήμ. Χριστοῦ gerade hervorhebt, in denen die Verpflichtung und Kraft ruht mit Christo zu leiden, 2, 21 ff. 3, 18 ff. Aber bei der Beziehung auf das Zeugniß der apost. Predigt stehen zu bleiben, gestattet doch der Context nicht. Der Gegensatz ὁ καὶ τῆς μελλ. ἀποκ. δόξ. κοινωνός setzt (vgl. 4, 13; 2 Tim. 2, 12) das κοινωνεῖν τοῖς τ. Χ. παθήμασι voraus: denn „die Gewißheit der Theilnahme an der einstigen Herrlichkeit gründet sich auf die Theilnahme an den gegenwärtigen Leiden" (Olsh.). Es schließt das apost. Zeugniß von den Leiden Christi, das der Welt Thorheit und Aergerniß ist 1 Cor. 1, 23, das κοινωνεῖν τοῖς τοῦ Χ. παθήμασι nothwendig in sich, und in diesem Sinne nennt sich der Apostel hier μάρτυς, und stellt seiner Zeugenschaft die gewisse Theilnahme der künftigen Herrlichkeit entgegen. Hätte der Apostel blos an seine Leiden um Christi willen gedacht, „so würde dann nicht μάρτυς, sondern κοινωνός nach 4, 13 stehen, um so mehr da κοινωνός sogleich folgt" (Brückn.). „Wer als Jünger Christi von Christo zeugt, an dem muß auch gefunden werden, was an Christo gefunden wird", sagt von Harleß in unserem Sinne. So erinnert der Gedanke u. St. an Col. 1, 24; Gal. 6, 17. Seinen apostolischen, durch Leiden besiegelten Beruf als Zeuge der Leiden Christi hält der Verf. seinen Lesern als zweites argumentum exhortationis entgegen, um dessen willen sie ihm Gehör schenken sollen; dieses aber im Zusammenhange mit dem dritten, den beiden vorigen sich gegenüberstellenden Argumente: ὁ καὶ τῆς μελλ. ἀπ. δόξ. κοινωνός. „Wie er die Gewißheit der gegenwärtigen Leiden hat (vgl. Joh. 21, 18 f.), so hat er auch die Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit; und diese Stellung soll auch die Uebrigen stärken und trösten" (Harl.). Denn wie er von ihnen V. 2. 3, entsprechend dem ὁ συμπρ. καὶ μάρτυς τλ., treue Ausrichtung ihres Berufes verlangt, so verheißt er auch ihnen, entsprechend dem ὁ καὶ — κοινωνός, den Kranz der Herrlichkeit, vgl. Gerh. S. 709. Καί zur Hervorhebung der Gleichstellung: wie Zeuge, so auch, ebendarum auch Mitgenosse. Ueber ἡ μέλλ. ἀπ. δόξα vgl. zu 1, 5. 7; 4, 13.

ie δόξα ist die mit der Offenbarung Christi für die Seinigen
h offenbarende (vgl. zu 1, 7. Tit. 2, 13 Schluß und Röm. 8, 18.
ol. 3, 4. 1 Joh. 3, 2). Zu μέλλ. in sachlicher Beziehung
gl. 4, 7. 17.

V. 2. 3. „Weidet die Heerde Gottes bei euch und führet
s Aufseheramt nicht aus Zwang, sondern aus freiem Willen,
cht mit schändlicher Gewinnsucht, sondern mit Lust, noch auch
s Obherren eures Antheils, sondern als Vorbilder der Heerde."

Welches die ἀγαθοποιΐα (4, 19) ist, zu welcher der Apostel
e Presbyter ermahnt, besagen diese Worte. Sie besteht in der
usrichtung ihres Berufes, dem ποιμαίνειν, welches durch ἐπι-
σκοπεῖν erläutert wird; und dieses wird durch einen dreifachen,
mmer erst negativen, dann positiven Zusatz näher bestimmt. Dum
astores ad officium hortari vult, tria potissimum vitia
otat, quae plurimum obesse solent: pigritiam scilicet,
cri captandi cupiditatem et licentiam dominandi (Calv.).
res sunt ministerii ecclesiastici pestes: ἀεργία, αἰσχρο-
ερδία et φιλοπρωτεία (Gerh.). „Drei Hirtensünden" (Beſſ.).
ı Syriaca editione praenotatus ad hoc caput titulus monet,
ecitari primam hancce illius partem Dom. 14 post Pentec.
: in electione aut ordinatione episcoporum. Nimirum quia
peculum pastoralis officii exhibet pulcherrimum (Gerh.).
οιμάνατε „Christus ist der Erzhirte und hat unter ihm viel
irten, als auch viel Heerden Schafe, die hat er ausgethan seinen
irten hin und her.... Was sollen dieselben Hirten thun? Sie
llen weiden die Heerd Christi. Nämlich daß die Hirten den
chafen Weide geben und Futter fürlegen, auf daß sie fruchtbar
erden; dazu daß sie auffehen, daß nicht die Wölfe kommen und
e Schaf zureißen" (Luth.) Noverat a Christo ἀρχιποιμένι
bi dictum esse: pasce oves meas, Jo. 21, 17. Quam
rgo ovium pascendarum curam a Christo sibi noverat
ommendatam, in ejus societatem presbyteros vocat. So
effend Gerh. Der Ausdruck ποιμαίνειν, wie ποίμνιον, ποιμήν,
m A. T. entstammend (vgl. Jer. 3, 15. 23, 1—4. Ezech. 34, 2 ff.,
ınn Joh. 10, 21. Apgsch. 20, 28) umfaßt alle Obliegenheiten
s Aeltestenamtes. „Das Verhältniß der Gemeinde zu dem in
n Heilsmitteln sich dargebenden Herrn, das Verhältniß des
inzelnen zur Gemeinde, die Gemeinde als in sich geschlossenes

Gemeinwesen und ebendieselbe als Glied der jeweiligen Gesammtkirche, dies alles gehört dem Gemeindeamt zur Verwaltung" (Zeitschr. für Prot. u. Kirche Sept. 1849 a. a. O. und Hofm. a. a. O.). Man darf also den Begriff des Weidens nicht dem des Lehrens gleichstellen, wie es denn nach 1 Tim. 5, 17 Presbyter gab, die nicht selbst lehrten, während ποιμαίνειν die Sache aller war; aber die Sorge für die Reinheit der Lehre in der Gemeinde lag allen ob (vgl. Apgsch. 20, 28 f.). Der Presbyterat hatte, wie Höfling (a. a. O. S. 89) richtig sagt, eine „offenbar mehr regiminale als in unserem Sinne kirchenamtliche (sakramentale) Bedeutung." Müßten wir ihn als göttliche, auf einem ausdrücklichen Mandate des Herrn ruhende Einsetzung anerkennen, so müßten wir auch „recht eigentlich einen göttlich eingesetzten Kirchenregierstand anerkennen, seine Koncentration im Episkopate, zuletzt im Papate suchen." Das ist in der That nicht zu läugnen. In sachlicher Beziehung vgl. über ποιμαίνειν bei Gerh. S. 757 f. Pasce mente, pasce ore, pasce opere, pasce animi oratione, verbi exhortatione, exempli exhibitione (Bernh.). Exemplo Christi Jo. 10, 11 discendum, quomodo oves pascendae coll. Ezech. 34, 15. 16. — Τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ ϑεοῦ. Erasm., Calv. nehmen τὸ ἐν ὑμῖν für sich = quantum in vobis est, nach Kräften. Grammatisch an sich möglich (vgl. Win. 5. A. S. 461, 6. A. S. 344), aber dennoch nicht zu billigen, da, wie schon Gerh. S. 711 bemerkt, eher τὸ καϑ' ἡμᾶς, oder τὸ ἐξ ὑμῶν, wie sonst stehen würde, dann V. 1 τοὺς ἐν ὑμῖν vorangeht, ferner es sich hier um eine absolute Verpflichtung handelt, als welche sie auch Joh. 21, 17. Apgsch. 20, 28 hingestellt ist (Petrus noverat sibi a Christo non esse dictum, pasce, quantum in te est, oves meas, sed absolute et simpliciter: pasce ... Gerh., übereinstimmend damit Harl.). Bei der gewöhnlichen Verbindung mit ποίμνιον findet nur die Schwierigkeit Statt, daß „ἐν mit Personennamen (im Plur.) nicht sowohl «bei» als «unter» [einer Zahl, Gesellschaft] bezeichnet" (Win. a. a. O.). Man übersetzt daher (Grot., Pott): die in euren Ländern (vgl. Röm. 15, 28 δι' ὑμῶν) befindliche oder: die euch anvertraute, wie εἶναι, κεῖσϑαι ἔν τινι (Luth., Beng., Steig., vgl. Win.), oder: die in eurer Hut stehende (so Huth. von der hier ungehörigen Bedeutung inniger Zusammengehörigkeit aus-

gehend[?]). Dagegen sind Luth. (in der Ausl.), Gerh., Hensl., de Wette, Bess. auch Harl. einfach bei der Bedeutung „bei" wie V. 1 geblieben = bei euch, in eurem Bereiche („in euren Ländern" paßt besser für eine Bevölkerung, als für einzelne Personen). „Τὸ ἐν ὑμῖν sagt der Apostel; wie fern τὸ ποίμν. τοῦ ϑεοῦ nur ein Bild ist für ἐκκλησία. Die einzelnen Presbyter weideten die Heerde, soweit sie bei ihnen war. Die Bezeichnung des Theils liegt also in τὸ ἐν ὑμῖν; „ἐν hier Bezeichnung der Nähe, nicht der Abhängigkeit, was hier ferne liegt" (Harl.). „Die bei ihnen ist, nicht daß sie ihnen zu Füßen liege" (Luth.). Τὸ ποίμν. τοῦ ϑεοῦ Bezeichnung der Heerde in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit (vgl. oben zu ποιμαίν. Luth.). Die Bedeutung des τοῦ ϑεοῦ für den Zweck der Ermahnung macht Apgsch. 20, 28. Joh. 10, 15 klar, vgl. auch 1 Petr. 1, 18—21. „Denkt nicht, daß die Heerd euer ist, ihr seyd nur Knecht.... Also sagt Christus auch zu Petro", Joh. 21, 15. 16. 17 τὰ ἀρνία μου κτλ. (Luth.). Zu ποίμνιον vgl. 2, 25. Luc. 12, 32. Ἐπισκοποῦντες fehlt in B. 27. 29. Hier. Vig. Concil. tol. 10. vgl. Tischd., der es gestrichen hat, während Lachm. nach AGJ u. s. w. es beibehalten hat. Der Weise des Verf. entspricht dieses eingeschobene Particip., das als Exposition des ποιμαίνειν, wie schon Calv., Gerh. wollen, in seinem bestimmten amtlichen Sinne zu nehmen seyn wird. Ipsum episcopatus nomen et officium exprimere voluit (Calv.). Das verb. ἐπισκοπ. nur noch Hebr. 12, 15 in der allgemeineren Bedeutung = Acht haben, providere. Vgl. als sachlich verwandt das προςέχειν Apgsch. 20, 28; ἐπέχειν 1 Tim. 4, 16. Luth. zu ἐπισκ.: „Es heißt nicht eine Würdigkeit, sondern ein Amt, daß er aufsehe [vgl. Comm. z. d. Past. Br. S. 288] und unser Wächter seyn soll, daß er wisse, was überall für Gebrechen ist ... auf daß das Christenvolk genugsam versorget werde an Leib und Seel.... Wenn jetzt ein Regiment wäre, so müßten in einer Stadt drei oder vier Bischöffe seyn, die da die Gemeine versehen und Achtung hätten, wo es allenthalben fehlet" (Luth.). Den Inhalt des ἐπισκοπεῖν im Einzelnen lehren Stellen wie Apgsch. 20, 28—30. Hebr. 13, 17. Tit. 1, 9. vgl. 1 Thess. 5, 12. Offenb. 3, 2. vgl. Bess., Gerh. S. 758 f.

Die erste adverbiale Näherbestimmung des ἐπισκ., also nicht „für die Annahme, sondern für die Führung des Amtes" (de Wette

gegen Steig.), ist: μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως. Die Lesart κατὰ ϑεόν, obwohl von Lachm. nach A. al. fere 20 vers. perm. Antioch. Theoph. Aug. beibehalten, nach BGJ al. ut videtur plur. syr. u. a. von Tischd. getilgt, scheint erklärender Zusatz und stört die Concinnität. Das Wort ἀναγκαστῶς = coacte nur hier; aber derselbe Gegensatz findet sich in der verwandten und vergleichenswerthen Stelle 1 Cor. 9, 16 f. und Philem. 14. Die Nöthigung liegt in dem einmal übernommenen Amte. Das Gefühl der ἀνάγκη ist Zeichen eines inneren Mangels. Denn wie Beng. sagt: hujus necessitatis sensum absorbet lubentia. Non sine reprehensione sunt pastores, qui si res integra esset, mallent quidvis potius esse. Der Gegensatz ist ἑκουσίως aus freiem Willen, der die ἀνάγκη zur freien That erhebt; und dies allein ist es was vor Gott Werth hat (1 Cor. 9, 17) und wahre Frucht schafft, vgl. Ps. 54, 8. 2 Mos. 36, 2. Coacte providet qui propter rerum temporalium penuriam, non habens unde vivat, idcirco praedicat evangelium, ut de evangelio vivere possit (Beda). Dum agimus ad necessitatis praescriptum, lente et frigide in opere progredimur (Calv.). Ideo apostolus ex antecedente hic intelligendum relinquit consequens ac monet presbyteros, ne segniter ac cum taedio pascendi officio fungantur (Gerh.) Das ἑκουσίως aber wurzelt in der Liebe zum Hirten, des die Heerde eigen ist, und zu seiner Heerde als Brüdern, Joh. 21, 15—17. 10, 12 ff. (Ueber den negativen und affirmativen Ausdruck desselben Gedankens hier und im Folgenden, vgl. Win. 5. A. S. 693, 6. A. S. 537). — Μή (Tischd., μηδέ Lachm.) αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προϑύμως. Der Unlust (ἀκήδεια, ἀεργία) des ἀναγκ. stellt der Apostel die unlautere Gesinnung zur Seite, welche aus dem ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν 1 Cor. 9, 7 ff. Gal. 6, 6. 1 Tim. 5, 17 f. eine Sache des Gewinns macht, vgl. zu Tit. 1, 7. 11. 1 Tim. 6, 5. 3, 8. und 2 Petr. 2, 3. 13, im A. T. Jes. 56, 11. Jer. 6, 13. 8, 10 u. a. Mit Recht sagt Gerh.: Ex collectione hujus dicti cum locis parallelis 1 Tim. 3, 8. Tit. 1, 7 apparet, per cupiditatem turpis lucri generaliter intelligi avaritiam. „Die ihren Wanst weiden ... diese suchen die Wollen und Milch von Schafen" (Luth.). Vgl. dagegen Pauli Verfahren 1 Cor. 9, 12 ff. Der Gegensatz hiezu: προ-

θύμως — nur hier im N. T., vgl. jedoch 2 Cor. 8, 11 f. 19. 9, 2. Apgsch. 17, 11. Röm. 1, 15 u. a. = „aus geneigtem Gemüth" (Luth.). „Wir suchen nicht das Eure, sondern euch 2 Cor. 12, 14" (Beß.), nicht den Lohn des Amtes, sondern das Amt um sein selbst willen. Hat das ἑκουσ. als Gegensatz des Zwangs die Liebe zum Herrn und den Seinen zur Voraussetzung, so ist προθύμως, die innere Lust und Freude am Amte im Gegensatze zur unlauteren Absicht dabei, der rechte Erweis dieser Liebe.

Die dritte Bestimmung V. 3 wird in einem negativen und affirmativen Participialsatz gegeben: μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τλ., der die Stelle eines Adverb. vertritt. Der Ausdruck κατακυρ. noch Matth. 20, 25. Mrc. 10, 42. Apgsch. 19, 15. vgl. auch καταδυναστεύω Jak. 2, 6. Wie in κατακαυχ. Röm. 11, 18. Jak. 2, 13. καταμαρτ. Matth. 26, 62. cum gen., behält auch hier das κατά die Bezeichnung der feindlichen Richtung, und ist daher κατακυρ. nicht geradezu = κυριεύειν (Steig. u. A.), obwohl der Herr alles κυριεύειν in weltlicher Weise den Seinen verbietet, vgl. Luc. 22, 25 und 2 Cor. 1, 24, ohne daß damit alles ἡγεῖσθαι, προΐστασθαι (vgl. Luc. 22, 26 f.) ausgeschlossen wäre. Der Unterschied ist nur der, daß κατακυρ. das Herrschen ausdrücklich als ein die Beherrschten in ihrem Rechte kränkendes bezeichnet; nicht aber will es nur dem Mißbrauche des κυριεύειν wehren, das κυριεύειν selbst aber gestatten. Vgl. als sachliche Erläuterung die a. St. Matth. 20, 25 ff. Mrc. 10, 42 ff. Luc. 22, 25 ff. Aus diesen Stellen, wie aus dem Gegensatze ἀλλὰ τύποι γεν. u. St. erhellt, daß alles κυριεύειν, welches den Anderen dem eigenen Willen dienstbar macht, ein κατακυρ. ist; für Christum als den κύριος Gehorsam fordern ist aber nicht κυριεύειν, sondern διακονεῖν, und auch dabei „repräsentirt der christliche Hirte nicht den Buchstaben eines kirchlichen Gesetzes, sondern Christum. Ein solcher Leiter muß dann nothwendig, wie Christus auch, Vorbild derer seyn, die er leitet" (Harl.). Es giebt aber kein besseres Mittel, unevangelischen Eifer und äußerlich gesetzliche Strenge so wie alles geistliche Herrschgelüsten in seine Schranken zu weisen, als die apost. Mahnung, mit dem eigenen Vorbild voranzuleuchten. Talis communitas frangit dominandi pruritum (Beng.). Das Gegentheil sind jene Phari-

säer, von denen Matth. 23, 4. Luc. 11, 46 redet. Weil der Apostel, wie Beſſ. bemerkt, den Vorſtehercharakter hervorheben will, braucht er nicht den Gegenſatz des Dieneus, ſondern den des Vorbilds, des „Hirtenberufes, vor den Schafen hin zu gehen, Joh. 10, 4." Pastor ante oves vadit Gerh., ebenſo Luth.: „Daß ihr vorn an die Spitze tretet." Ea igitur debet esse pastoris vita, ut non solum quicquid loquitur, sed etiam quicquid vivit sit auditorum doctrina (Gerh.). Monstrosa autem res est: gradus summus et animus infimus, sedes prima et vita ima, lingua magniloqua et vita otiosa, sermo multus et fructus nullus etc. (Bernh.). Vgl. zur Sache Tit. 2, 7. 1 Tim. 4, 12. Phil. 3, 17. 2 Theſſ. 3, 9. „Da hat nun St. Peter mit einem Wort umgeſtoßen und verdammet alles Regiment, das nun der Papſt führet, und ſchleußt klar, daß ſie nicht Macht haben ein Wort zu gebieten, ſondern daß ſie allein Knechte ſollen ſeyn und ſagen: Das ſagt Dein Herr Chriſtus, darum ſollſt du das thun." (Luth.). Der Ausdruck κλῆρος zunächſt Loos, dann das durchs Loos Zugefallene (vgl. Wahl), dann überhaupt: quod pertinet ad aliquem tanquam pars ipsi assignata, daher Erbtheil, Erbeigenthum, Apgſch. 26, 18. Col. 1, 12 = κληρονομία; daher auch für נַחֲלָה in den LXX. Deut. 4, 20. 9, 29, wo Israel Jehova's Erbeigenthum עַם נַחֲלָה genannt wird. Dieſen Sprachgebrauch überträgt man auf u. St. und verſteht unter τῶν κληρ. die neuteſt. Gemeinde als Eigenthum Gottes, den Plur. auf die Mehrzahl der Gemeinden beziehend, ſo Calv., Bez. u. A. auch Olsh. („was euch nicht gehört verwaltet mit Scheu"). Aber in dieſem Falle iſt der Plur. hier um ſo unpaſſender, als vorher mit τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ gerade die Einheit der Heerde in ihrer Gottzugehörigkeit hervorgehoben war, und der Gedanke würde die Wiederholung von τοῦ θεοῦ fordern. Die richtige Erklärung wird demnach die ſchon von Cyrill (in Jes. I, 6), Bed., Erasm., Pfaff, Wolf, Steig., de Wette, Huth, auch Harl. vertretene ſeyn: portiones gregum, quae episcopis veluti sortito obtigerunt, ut partes terrae, quae singulis obvenerunt in possessionem et sortes olim vocabantur, Jud. 1, 3 (Wolf). Singulis pastoribus portio gregis adscripta est, quam regat unus quisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus (Cypr. lib. I. ep. 3.

i Gerh. S. 758). Auf derselben Anschauung ruht das προςελερώθησαν Apgsch. 17, 4; und bei den Kirchenvätern findet ch κλῆρος wie hier von der Einzelgemeinde, vgl. Suic. tom. II. . 111. aus Theophan. hom. 12: ὦ κλῆρος ἐμός als Anrede n die Gemeinde, und Beng. ad Chrys. de sacerd. p. 504 sq. daß unter τῶν κλήρ. nur die Gemeinde verstanden seyn kann, hrt das parallele τοῦ ποιμνίου u. St. Falsch ist schon demnach e anachronistische Erklärung von der Priesterschaft (Dek. u. A.), ie die Dodwell's von den Kirchengütern; gegen beides vgl. Wolf Cur. z. d. St. Der Ausdruck τῶν κλήρων steht übrigens einer innerlichen Beziehung zu dem κατακυρ.: denn dieses ist en Mißbrauch des mit τῶν κλήρ. bezeichneten persönlichen Anchts an die Gemeinde; aber der Ausdruck κλῆρος an sich will icht als eine irrige Vorstellung genommen seyn (vgl. Beng.: ui dominatur ita [coetum] tractat, ac si sors ejus esset); bezeichnend ist daher im parallelen Gliede die Rückkehr zu dem usdrucke ποίμνιον und zum Singul.

V. 4. „Und dann, wenn der Erzhirte erscheinen wird, erdet ihr den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit davonagen.“

„Dafür will nun St. Peter den Bischöffen keinen zeitlichen ohn setzen, als wollt er sagen: euer Amt ist so groß, daß es ie nicht kann verlohnet werden, sondern ihr werdet empfangen ne ewige Krone“ (Luth.). „Statt des schändlichen Gewinnes nd der eitelen Herrscherehre ... zeigt ihnen der Apostel einen eln Gewinn und eine wahrhaftige Ehrenkrone“ (Bess.); entrechend dem, was er selbst V. 1 hofft; vgl. Dan. 12, 13. Matth. 24, 45 ff. 25, 21. 2 Tim. 4, 8. Καί consekutiv vgl. Win. 5. A. S. 514, 6. A. S. 387. Ἀρχιποιμήν vgl. 2, 25. ebr. 13, 20. ὁ ποιμὴν ὁ μέγας, zur Sache Ezech. 34, 15. 16. 23. f. 23. Joh. 10, 11 ff. Ἀρχι — „dem stammverwandten deutchen Erz — ganz entsprechend“ (Pass.) — „die Stellung hristi zu den Unterhirten bezeichnend, gibt zweierlei an die Hand:) den Umfang des Amtes, 2) den Ursprung des Amtes. Das mt muß neben der Lehre nothwendig eine κυβέρνησις in sich issen, und das Amt kommt nicht von der Gemeinde, sondern om Herrn“ (Harl.). Es will der Ausdruck, wie Calv., Gerh. S. 718. 762) richtig bemerken, Christum nicht blos als Den

bezeichnen, der an Würde die Hirten neben ihm überragt, sondern als Den, der Gewalt über sie hat, in dessen Namen und an dessen Statt die Anderen ihr Hirtenamt führen, als Den, dessen die Schafe sammt den Hirten eigen sind, weil er für sie sein Leben gelassen (Joh. 10, 11 f. Apgsch. 20, 28), dem daher auch die Hirten Rechenschaft geben müssen, von dem sie Lohn (so hier vgl. 1 Cor. 4, 5) und Strafe ihrer Amtsführung zu erwarten haben. Φανεροῦσθαι hier de novissimo adventu wie Col. 3, 4. 1 Joh. 2, 28. 3, 2, anders oben 1, 20 vgl. z. d. St. - Fidei est servire Domino nondum viso (Beng., vgl. 1, 8). Κομίζεσθαι vgl. 1, 9. Zur Sache Gerh.: quia fidelibus pastoribus Deus ex gratia promissionem largae retributionis dedit, entgegen dem Verdienst eigener Werke (vgl. damit m. Comm. zu 2 Tim. 4, 8). Τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. Dasselbe Bild des στέφανος noch Jak. 1, 12. Apok. 2, 10 (τῆς ζωῆς). 2 Tim. 4, 8 (τῆς δικαιοσύνης); vgl. 1 Cor. 9, 25. Ich kann mich nicht überzeugen, daß στέφανος hier anders als an der letztgenannten Stelle, nicht als Siegeslohn, sondern als Zeichen der Königswürde der Gläubigen (2, 9, so Bess.) zu nehmen sey, vgl. auch zu Jak. 1, 12. Denn auch abgesehen vom Ausdrucke στέφανος, dem jene Beziehung in der Profansprache inhärirt, weist auch der Context, der von den Hirten und dem Lohne ihrer Mühe handelt, auf jenes Bild hin und ebenso κομιεῖσθε, vgl. 2 Tim. 2, 5. Gerh. S. 763. Bildlich ist der Ausdruck: denn was sie in der That empfangen, ist nicht ein στέφανος, sondern eben die δόξα; man darf aber deshalb den bildlichen Ausdruck nicht auf die Sache reduciren, indem man erklärt: die Krone, welche die δόξα ist, sondern: die unverwelkliche Krone, welche denen, die sie tragen, die δόξα bedeutet, vgl. zu Jak. 1, 12. Δόξα in demselben Sinne wie 1, 7. 5, 10. Ἀμαράντινος wird von den Meisten ohne Weiteres für gleichbedeutend mit ἀμάραντος 1, 4 genommen und von μαραίνομαι abgeleitet (vgl. Wahl). Ob sich das sprachlich rechtfertigen läßt? — Außerdem ist ἀμαρ. auf ἀμάραντος, Amarant, zurückzuführen (so Bez. H. Stephan u. A., vgl. Wolf Cur.); der amarantene Kranz der Herrlichkeit wäre aber sachlich freilich wieder gleichbedeutend mit ἀμάραντος τ. δ. στ. Praedicat amplitudinem mercedis, quae ad moram compensandam valere debet (Calv.). Horum omnium consideratio ad

alacritatem in obeundo munere pastores excitare debet (Gerh.).

V. 5. „Desgleichen, ihr Jüngeren, seyd unterthan den Aeltesten; Alle aber bekleidet euch für einander fest mit der Demuth: denn Hoffärtigen widersteht Gott, Demüthigen aber gibt er Gnade."

Ὁμοίως vgl. 3, 7: wie an dieser Stelle, so deutet an der unsrigen ὁμ. auf das officium reciprocum (Gerh.) der νεωτ. gegen die πρεσβ. Hortationis autem praecedentis et subsequentis fundamentum humilitas (Beng.), oder besser allgemein: die thatsächliche Anerkennung dessen, was ihnen nach ihrer Stellung obliegt. Unter νεώτεροι verstehen die Einen (so Luth., Calv., Gerh. u. A., zuletzt de Wette, Huth.) die jüngeren Glieder der Gemeinde, quorum lubrica aetas freno opus habet, und die deshalb besonders ermahnt werden (vgl. Calv., de Wette), die Anderen (so schon Bed., Est., Bens., Pott u. A., zuletzt Bess. auch Harl.) die übrigen Gemeindeglieder im Gegensatze zu den Presbytern; und ebenso steht die Auslegung von πρεσβ. an u. St. in Frage, indem die Einen (so Luth., Calv., Gerh., Bez. u. A. auch Huth.) die Alten der Gemeinde, die Anderen aber die Presbyter wie V. 1 darunter verstehen. Ich schließe mich denen an, welche πρεσβ. in demselben Sinne wie vorher V. 1 ff., νεωτ. aber als Bezeichnung der übrigen Gemeindeglieder fassen. Denn 1) ist es an sich willkürlich, dem πρεσβ. hier eine andere Bedeutung als unmittelbar zuvor zu geben; 2) erscheint dies um so willkürlicher, als der durch ὁμοίως vermittelte Zusammenhang mit dem Vorangehenden auf die Reciprocität des Verhaltens der Einen zu dem der Anderen hindeutet; 3) verlangt auch das Fehlen des Artikels vor πρεσβ., daß das Wort hier wie V. 1 in seiner historisch feststehenden, an sich bestimmten Bedeutung genommen werde. Sind aber πρεσβ. die Aeltesten des Amtes, so ist der Gegensatz νεωτ. allerdings nur dadurch möglich, daß die πρεσβ. auch den Jahren nach die Älteren sind; aber der Gegensatz beschränkt sich dann nicht auf das Alter, sondern schließt den des Amtes, also den von Beamteten und Nichtbeamteten mit ein, so daß wie in πρεσβ. der doppelte Gesichtspunkt des Alters und der amtlichen Ueberordnung, so auch in νεωτ. der doppelte des Alters und der amtlichen Unterordnung vereinigt ist, wiewohl

beide Gesichtspunkte in Wirklichkeit auf keiner Seite ganz zusammenfallen (vgl. Luc. 22, 26, wo der νεώτερος dem μείζων und parallel damit der διακονῶν dem ἡγούμενος gegenübergestellt wird). Auch ist an u. St. nicht abzusehen, warum nur die Jüngeren, als besondere Altersklasse gedacht, zum rechten Verhalten gegen die Presbyter ermahnt werden sollten, nachdem vorher den Presbytern das rechte Verhalten gegen die ganze Heerde vorgehalten war, zumal ὑποτάγητε ein Verhalten benennt, daß nicht blos den Jungen, sondern Allen gegenüber den Presbytern geziemt, und ὑποτ. andererseits wieder mehr besagt, als nach der bloßen Rücksicht auf das Alter gefordert werden kann (vgl. bei Gerh. S. 728). Demnach wird also νεώτεροι Bezeichnung der den Presbytern untergeordneten Gemeindeglieder überhaupt nach ihrem durchschnittlich zutreffenden Altersverhältnisse zu den Presbytern seyn; und die comparativische Bezeichnung der einander gegenübergestellten νεωτ. und πρεσβ. umfaßt die ganze Gemeinde (vgl. 1 Tim. 5, 1. 2.). Mit der falschen Erklärung von τῶν κλήρων V. 3 von der untergeordneten Priesterschaft hängt die gleiche Erklärung von νεωτ. (Cajet., Salm. u. A.) zusammen und fällt mit jener von selbst. Die νεώτεροι Apgsch. 5, 6 = οἱ νεανίσκοι V. 10, die jüngeren Glieder der Gemeinde, deren Leibeskräfte für gewisse äußere Dienstleistungen in Anspruch genommen wurden, geben dieser Erklärung keinen Stützpunkt.*) — Ὑποτάγητε vgl. zu 2, 13 (16). 18. 3, 1: wie in den Ordnungen natürlicher Gemeinschaft, so hebt er auch hier in Ansehung der Ordnung christlichen Gemeinwesens das ὑποτ. als Hauptpunkt hervor. Das Recht des ἡγεῖσθαι auf der einen Seite schließt die Pflicht des ὑποτ. auf der anderen in sich: es ist ihm das ὑποτασσ. dort wie hier das Kennzeichen des

*) Wir können der Ansicht von Weiß a. a. O. 345 f., daß eben diese νεώτεροι Apgsch. 5, 6. 10., welche den Vorstehern für äußerliche Dienstleistungen zur Hand seyn sollen (?), hier gemeint sind, nicht beipflichten. Sein Grund, daß im folgenden πάντες δέ den νεωτ. gegenübergestellt werden, ist entschieden unrichtig; bei dem, was ein Glied dem anderen ohne Unterschied schuldet, sind die νεώτ. nicht ausgenommen. Der Hauptgrund aber gegen diese Auffassung ist, auch abgesehen von der historischen Voraussetzung dabei, das Verhältniß zum Vorangehenden. Was der πρεσβ. der Gemeinde, was diese ihm, was Alle ohne Unterschied einander schuldig sind, soll gelehrt werden.

Christen als eines δοῦλος Θεοῦ. Nihil humano ingenio magis adversum est quam subjectio (Calv.). Das ὑποτ. an sich beweist schon, daß die πρεσβ. hier als ἡγούμενοι, προεστῶτες gedacht sind. Der Umfang und die Art und Weise dieses ὑποτ. bestimmt sich durch den Inhalt und die Art des Amtes der πρεσβ. (vgl. V. 3), das nicht an die Stelle weltlichen Regiments getreten (2, 13 ff.) und kein κυριεύειν ist; vgl. zur Sache Hebr. 13, 7. 17. 1 Theß. 5, 12 f. 1 Tim. 5, 17. Non opus ei erat plura loqui, sed tantum subjectionis dare praeceptum, quia nimirum senioribus praeceperat, ut forma (τύποι) facti essent subditis (Bed.).

Πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε. So, ohne ὑποτασσόμενοι nach ἀλλήλοις, ist nach AB 13. 27. 29. 68. 81. vulg. syr. cop. arm. Antioch. zu lesen, wie schon von Mill., Griesb., Lachm., Tischd., de Wette anerkannt worden ist. Dann aber ist auch nach πάντες δὲ ἀλλ. nicht ὑποτάγητε zu ergänzen und nach ἀλλήλοις ein Komma zu setzen (Mill., de Wette), oder mit τὴν ταπειν. eine neue Ermahnung zu beginnen (Huth.): denn so abgerissen redet der Apostel sonst nirgends, und in dem ersteren Falle würde er sicherlich ὑποτασσόμενοι geschrieben haben; gegen das Andere aber streitet die sachliche Zusammengehörigkeit des τὴν ταπ. ἐγκομβ. mit dem Vorangegangenen. Mir erscheint gerade dies als der Vorzug der ächten Lesart, daß der Ausdruck ὑποτ., mit dem vorher das besondere Verhalten der Gemeindeglieder zu ihren Vorstehern benannt ist, nicht auf das gegenseitige Verhalten beider zu einander übertragen ist (wiewohl dies von dem Gesichtspunkte christlicher Gleichstellung aus geschehen kann, vgl. Eph. 5, 21. Röm. 12, 10. Phil. 2, 3.), sondern die Demuth als das Gemeinsame hingestellt ist, in dem das ἐπισκοπεῖν der Einen wie das ὑποτασσ. der Anderen wurzeln soll. Demnach wäre πάντες δὲ ἀλλ. mit τὴν ταπ. ἐγκ. zu verbinden (so Lachm. in der kleineren Ausg. und Tischd.), und ἀλλήλοις wäre als Dativ der ethischen Beziehung, „des Interesses" zu fassen: legt für einander die Demuth an, so daß in eurem Verhalten zu einander durchweg die Demuth waltet. Vgl. über diesen Dativ Win. 5. A. S. 238, 6. A. S. 190. 2 Cor. 5, 13. Röm. 14, 6. Πάντες kann bei unserer Auffassung nur die vorher in νεωτ. und πρεσβ. zerlegte Gesammtheit seyn; anders de Wette und wer sonst

νεωτ. blos von einer bestimmten Altersclasse versteht. Es gilt auch den Presbytern und ihnen namentlich was hier der Apostel sagt, damit sie das ὑποτάσσεσθαι der νεώτεροι nicht mißverstehen. So bildet das πάντες δὲ τλ. eine Art Correktion zu dem Vorangehenden. Auch das christliche Befehlen, wie das christliche Gehorchen, hat die Demuth zu seinem Grunde. Humilitatis praeceptum maxime sectari debent, quos Deus in excelsum honoris gradum extulit (Gerh.). Für den Begriff der ταπεινοφρ. und ihre Unentbehrlichkeit in einem christlichen Gemeinwesen vgl. man Phil. 2, 3 (und hiezu den Comm.), Eph. 4, 2 f. (und hiezu Harl.), Col. 3, 12 f. „Es ist die Gebrochenheit des stolzen Herzens ... der Gegensatz des ὑψηλὰ φρονεῖν Röm. 12, 16 ... die Basis der Milde, Sanftmuth" (Harl.). Est virtus, qua quis ex verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit (Bernh.), qua quicquid est boni in solo Deo quaerunt (Calv.). Est reliquarum virtutum fundamentum — sagena, quae omnes virtutes complectitur — magistra virtutum — est pulcherrima piorum vestis, qua virtutes suas tegunt, ne propter illas coram Deo vel hominibus sese efferant — per humilitatem superior inferiori se accommodat et vicissim inferior superiori, ut una concordiae et pacis vestis ex humilitate conficiatur etc. (Gerh. S. 836). — Ἐγκομβώσασθε nur hier, wird von Fritzsche u. A. (Opusc. p. 259 sq. vgl. bei de Wette) nach ἐγκόμβωμα Sklaven-Schürze, eigentlich eine Art Schurz über dem Untergewande der ἐξωμίς, um diese rein zu erhalten (Poll. l. IV. c. 18), erklärt. Der Sinn wäre dann: legt die Demuth als Sklaven-Schürze an. Passow dagegen — und so auch Beng., Harl., Huth. — leiten die Bedeutung des ἐγκομβόομαι von κόμβος = Knoten ab = sich etwas einbinden, fest zu eigen machen. Bei Hesych. das Pass. = δεθῆναι, ἐνειλεῖσθαι (vgl. Pass. im Lex. unter ἐγκομβόομαι). Von ἐνδύσασθαι Col. 3, 12 unterscheidet sich dann der Ausdruck, wie Huth. bemerkt, durch die Hervorhebung des Begriffes der Befestigung. Jubet apostolus humilitatem arctissimis nodis illigare et innodare, ne elabatur (Gerh.), ut amictus humilitatis nulla vi vobis detrahi possit (Beng.). Zur Sache vgl. Joh. 13, 5 ff. Auf diesen Vorgang bei der Fußwaschung würde das ἐγκομβ. u. St. zurückblicken, wenn es von ἐγκόμβωμα abzuleiten wäre.

Den Grund der Ermahnung gibt der Ap. wieder mit Wor-
ten der Schrift Spr. 3, 34 nach den LXX, nur daß er ὁ ϑεός
statt κύριος gebraucht, wörtlich mit Jak. 4, 6 übereinstimmend.
Die Zusammenstimmung mit dem Gedanken des Grundtextes er-
weist Gerh. S. 800. Die Begründung hält sich, das Unter-
geordnete übergehend, an das höchste Motiv. Est gravissima
comminatio, quod quicunque se efferre cupient hostem
habituri sint Deum, qui eos prosternet; contra vero hu-
miles propitium et faventem (Calv.). Ὑπερήφανοι homines
superbi ac fastuosi, Gott und Menschen gegenüber Luc. 1, 51;
Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2, im Hebr. לֵצִים = Spötter, vgl. zu
Jak. 4, 6. Daselbst auch über die vox bellica ἀντιτάσσεσϑαι,
im Hebr. יָלִיץ deludit. Sunt veluti invasores divinae glo-
riae, dum ad se rapiunt quod est Dei. Reliqua peccata
fugiunt Deum, sola superbia se opponit Deo, reliqua
peccata deprimunt hominem, sola superbia erigit eum
contra Deum. Inde etiam Deus superbis vicissim se op-
ponit (Gerh.). Ταπεινοῖς im Hebr. עֲנִיִּים, Masor.: עֲנָוִים (vgl. Thol.
zu Mtth. 5, 5) humilis, hier der Gesinnung nach, demüthig und
darum im Benehmen gegen Andere sanftmüthig, wie ὑπερηφ.
übermüthig, vgl. Mtth. 11, 29; 2 Cor. 10, 1, anders = sorte
humilis Luc. 1, 52; Jak. 1, 9. Δίδωσι χάριν als Gegensatz von
ἀντιτάσσ. von thatsächlicher Erweisung zu verstehen, vgl. ὑψοῦν
im Folgenden. Humilitas est vas gratiarum. Aquae loca
quaerunt declivia: sic gratia non fluit nisi in corda hu-
milia. — Maria sedebat ad pedes capitis nostri. Quanto
humilius sedebat, tanto amplius capiebat. Confluit enim
aqua ad humilitatem convallis, defluit de tumoribus col-
lis (so Aug. vgl. b. Gerh. p. 838). Wie fern auch die Heiden
von jenem ἀντιτάσσ. Gottes wußten, darüber vgl. man etwa
Wolf, Steig. z. d. St.

V. 6—11. Schlußermahnung an Alle zu demüthi-
ger und vertrauensvoller Ergebung an Gott in ihren
Leiden und zur Wachsamkeit und Standhaftigkeit ge-
genüber der hinter denselben lauernden Gefahr. Be-
ruhigende Hinweisung auf die durchhelfende Gnade
Dessen, der sie zu seiner Herrlichkeit berufen hat, und
Lobpreisung dieses Gottes.

V. 6. 7. „So demüthiget euch nun unter die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe zu seiner Zeit, indem ihr alle eure Sorge auf ihn hinwerfet: denn er sorget für euch."

Von dem Leidensstande der Leser (4, 19) ist der Ap. 5, 1—5 auf das Verhalten der Leser nach ihrer gemeindlichen Stellung zu einander übergegangen; zu dem Leidensstande derselben kehrt er nun, nachdem er die Demuth als die rechte Grundlage ihres gegenseitigen Verhaltens hingestellt hat, ausdrücklich zurück, indem er „geleitet von der altt. Stelle" (V. 5, de W.) die Demuth, die sich Gott mit Darangabe alles eigenen Wünschens und Wollens freudig unterordnet, in Ansehung der Leiden als den Weg bezeichnet, auf dem sie zur rechten Zeit zur Erhöhung gelangen werden. So knüpft V. 6 als eine folgernde Anwendung des zuvor allgemein Gesagten an V. 5 an, nicht aber um die gegenseitige Unterordnung als eine von Gottes Hand geordnete noch weiter einzuschärfen (Luth., Calv., Beng. u. A.). „V. 6. 7. ist nicht Fortsetzung der vorangegangenen Ermahnung, sondern leitet den Schluß ein" (Harl.); und daß es eben der Leidensstand der Leser ist, was der Ap. im Auge hat, lehrt V. 7, sowie die Anreihung von V. 8—11. „Jetzt läßt der Ap. das Licht des angeführten Wortes in das Leidensdunkel der Kirche hineinscheinen" (Bess. So auch Huth., de W. u. A.).

Ταπεινώϑητε οὖν wie Jak. 4, 6. 7 und 10 der weltsüchtigen, so hier aller leidensscheuen Eigenwilligkeit entgegen. „Werdet niedrig" (eigtl. Aor. Pass. vgl. W. 5. A. S. 303. 6. A. S. 234), da Gott den „Niedrigen" Gnade gibt nach dem Worte der Schrift V. 5. Den bestimmteren Sinn des ταπειν. (über den allgemeinen s. vorher V. 5) ergibt die Verbindung mit ὑπὸ τὴν κρατ. χεῖρα τ. ϑεοῦ. Der Ausdruck „gewaltige Hand" ebenso wie 5 Mos. 3, 24 (vgl. damit 2 Mos. 14, 31. 3, 19. 32, 11; Luc. 1, 51); „gewaltig", weil sie stürzen und erhöhen kann V. 5. Ut fastuosis plus terroris incutiat ... ut oppressos consolatione erigat (Gerh.). Aber der Ausdruck hat hier eine bestimmtere Beziehung. Der Verf. denkt hier an die Leiden der Leser, in denen sie die gewaltige Hand ihres Gottes zu fühlen bekommen (4, 17): denn das ταπ. ὑπὸ τλ. will eben Bezeichnung der dermaligen Erniedrigung im Gegensatze der künftigen Erhöhung (ἵνα τλ.) seyn. Die Verbindung des ταπ. mit ὑπὸ

ist eine prägnante: humiliando vos submittite vos etc. Exponit modum sese humiliandi, videlicet ut agnoscant potentem et invictam Dei manum (Gerh.), die ihnen Leiden auferlegt. Der bestimmtere Sinn des ταπ. in der Verbindung mit ὑπό ist daher die aus der Anerkenntniß der eigenen Ohnmacht und des eigenen Unwerthes entspringende ungetheilte und willige Ergebung in den Willen Gottes, das „stille sich Demüthigen unter das Gericht Gottes" (Beß.); denn namentlich an das 4, 17 über das Gericht Gottes an seinem Hause Gesagte erinnert der Ausdruck a. u. St. Ἵνα ὑμᾶς κτλ. wie Jak. 4, 10, Wiederholung jenes Ausspruchs des Herrn Mtth. 23, 12; Luc. 14, 11. 18, 14. vgl. damit Hiob 5, 11. 22, 29; Ps. 18, 28; Spr. 29, 33; Luc. 1, 52; Phil. 2, 8. 9. Humilitas est instar scalae Jacobeae, quae e terra in coelum nos subvehit Gen. 28, 12. Si dejicis te, Deus elevat te; si extollis te, Deus dejicit te (b. Gerh.). Der bestimmtere Sinn des ὑψ. ist nun wieder durch das Vorhergehende klar: den Leiden, welche sie demüthig, ohne zu rechten und zu murren, aus Gottes Hand hinnehmen, folgt die Zeit der Wonne, vgl. 1, 6. 7. 4, 13. 5, 1. 10. Ἐν καιρῷ vgl. Mtth. 24, 45; Luc. 20, 10 = zur Zeit d. i. zur rechten Zeit (über die Auslassung des Art. Win. 5. A. S. 141. 6. A. S. 113), ist nicht an sich Bezeichnung der letzten Zeit, wohl aber ist damit nichts anderes gemeint (vgl. die eben a. St.). Ut nimiae festinationi obviam eat (Calv.). „Wann, schreibt kein Christ Gott vor" (Harl.).

V. 7. Πᾶσαν τὴν μερ. κτλ. natürlich als nähere Bestimmung an den Imperat. V. 6 anschließend (Win. 5. A. S. 400, 6. A. S. 314). „Die völlige Unterwerfung unter die Hand Gottes ist das Werfen der Sorge auf Gott" (Olsh.). — „Die gewaltige Hand steht im Dienste eines väterlichen Herzens; denn Er sorget für euch" (Beß.); darum ist nicht stumme Resignation, sondern nur was der Ap. hier vorschreibt das rechte ταπεινοῦσθαι. Auch hier redet der Ap. wieder in altt. Worten, ohne ausdrückliche Hinweisung, vgl. Ps. 55, 22. LXX; nur der Schluß ist an u. St. allgemeiner. Diese participiale Bestimmung von V. 6 beweist aber, daß V. 6 an die Leidensanfechtung der Leser gedacht ist; πᾶσα ἡ μερ. ὑμῶν ist die darauf bezügliche Sorge, diese nicht als etwaige, sondern als eine vorhandene, die Leser

bedrückende (4, 12) gedacht; und πᾶσ. τ. μ. ὑ. will besagen: eure Leidenssorge in ihrem ganzen Bestande, ganz und ungetheilt, ohne allen Rückhalt. Es ist die μέριμνα die zu der äußeren Anfechtung kommende innere, deren der Christ im Gottvertrauen sich erledigen kann, indem er ihre Last, die ihm zu schwer ist, hinwirft auf Den, der sich zum Voraus sie zu tragen erboten hat. Unsere Sorge soll nur seyn, die Sorge auf Ihn zu werfen, damit der paterna benevolentia, die Gott uns entbietet, unsere filialis fiducia entspreche. Ὅτι nämlich, nicht ἵνα, stellt das μέλει περὶ ὑμῶν als gewisse Verheißung hin, auf welche der Glaube baut. Intendite illi, quia ipse intendit vobis (Bernh.) „Gott achtet es für sein königliches Vorrecht, für uns zu sorgen" (Beſſ.). Der Ausdruck μέλει περὶ ὑμῶν (lenius quam μέριμνα Beng.) ist geflissentlich so allgemein gehalten: er hat die Sorge um euch schlechthin auf sich genommen, entsprechend dem πᾶσαν τὴν μερ.; und wie dieser Ausdruck die durch die Leiden erweckte Sorge nach ihrem ganzen Umfange, Zeitliches und Ewiges umfassend, bezeichnet, so will auch μέλει τλ. für das alles den rechten Trost geben; der Trost aber besteht nicht darin, daß Gott thut, was wir wünschen, und abwendet, was wir fürchten, sondern darin, daß er sorgt (vgl. noch in Betreff der Bitten um Zeitliches zu Jak. 4, 3; Phil. 4, 6). Worin das ἐπιῤῥίπτειν (nur noch Luc. 19, 35) besteht, lehrt Phil. 4, 6, nämlich im Gebete, das ein Gebet des Glaubens seyn muß, um das Ziel (ἐπ' αὐτόν) nicht zu verfehlen. Ἐπ' αὐτὸν ὅτι αὐτῷ absichtlich zusammengerückt. Zur Stelle im Ganzen vgl. Mtth. 6, 25. 34; Luc. 12, 22; Phil. 4, 6. Piorum est nihil solicitum esse, multum vero orare. Fideles cum Abrahamo quotidie conscendunt montem Moriah, proverbii loco usurpantes illud: Dominus providebit Gen. 22, 8. In monte Dominus providebit v. 14, in illo scilicet monte divinae providentiae, a quo descendit nobis auxilium Ps. 121 (Gerh.). (Ueber περί bei den Verben des Sorgens im Unterschiede von ὑπέρ Win. 6. A. S. 333).

V. 8. „Seyd nüchtern und wachet: denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und suchet, wen er verschlinge."

Zur Anfechtung, die von oben kommt (V. 6), und der Sorge,

die von innen ansicht, gesellt sich noch als Anfechtung von unten her die Versuchung des Teufels. „Woran der Ap. denkt, lehrt V. 9: der Versucher benutzt das Leiden, die Leidenden von ihrem Herrn abwendig zu machen, und zwar in der Form, die so häufig ist, als sey es etwas ganz Unerhörtes, was sie treffe (vgl. 4, 12)... wer aber den Feind erkannt hat, der hinter diesen schwermüthigen Gedanken steckt, wird sich hüten, darin zu verharren.... Mit der demüthigen Unterwerfung verlangt der Ap. die kräftige That, den kräftigen Widerstand, rechte Verbindung von Passivität und Activität" (Harl.). Ne consolatione illa, quod Deo sit cura de nobis, ad securitatem abutamur, praemonet nos ap. de satanae insidiis (Gloss. interl.). Haec vestra cura sit (Beng.). Νήψ. γρηγ. — ἀσυνδέτως unter sich verbunden in nerviger Kürze, kraft deren auch ὅτι vor ὁ ἀντίδ. fehlt (vgl. Tischd., Win. 5. A. S. 682 f., 6. A. S. 476) — steht mit dem Vorangehenden in keiner äußerlichen Verbindung, aber in innerem Zusammenhange. Nicht nur dieselben Leiden, welche zu anfechtender Sorge werden, sind es, welche auch der Versucher benutzt, sondern ein von eigener, selbstgemachter Sorge unbeschwertes Herz ist vor Allem zur rechten Nüchternheit und Wachsamkeit erforderlich, Luc. 21, 34. 36; hujus utpote magistri sui vestigiis insistens Petrus, postquam omnem solicitudinem in Deum projiciendam esse docuerat, subnectit exhortationem ad sobrietatem et vigilantiam (Gerh., vgl. Beng. zu καταπίῃ). Treffend erinnert Beſſ. für diesen Zusammenhang an die Erlebnisse des Ap. in der Nacht, da er den Herrn verläugnete, vgl. Mtth. 26, 40. 41. und Luc. 22, 45. Bei dem νήψ. denkt in diesem Zusammenhange der Ap. nicht zunächst an die leibliche Nüchternheit (vgl. über νήφειν zu 1, 13 u. 4, 8), so wenig wie bei dem steigernden γρηγ. (vgl. Mtth. 24, 42. 25, 13; 1 Cor. 16, 13 u. a.) an das leibliche Wachen, sondern an die sobrietas mentis, die erst wie zum Gebete 4, 8, so auch zum Widerstand gegen die Versuchungen des Argen geschickt macht, namentlich wohl an die sobrietas „eines von Sorge unbeschwerten und eines von Hoffahrt unberückten Herzens" (Beſſ.). So ernüchtert soll der Christ γρηγορεῖν, d. i. im Gegensatze zu aller falschen Sicherheit der drohenden Gefahr stets eingedenk seyn (observans diaboli μεθοδείας Gerh.), um von ihr sich gerüstet

finden zu lassen. Corde vigila, fide vigila, spe vigila, caritate vigila, operibus vigila (Aug.). Und wie innig das προςεύχεσθαι, das sich die rechte Rüstung von oben erfleht, damit zusammenhängt, können Stellen wie Mtth. 26, 41; Marc. 13, 33. 14, 38; Luc. 21, 36; Col. 4, 2 lehren. Zum Ganzen vgl. 1 Thess. 5, 6.

Ὁ ἀντίδικος ὑμῶν τλ. ohne ὅτι (vgl. oben). Tot sententiarum pondera quam verba (Gerh.), um die Größe der Gefahr und damit die dringende Noth des νηψ. καὶ γρηγ. zu veranschaulichen. So gleich ὁ ἀντίδικος ὑμῶν = euer bekannter Widersacher, von dem ihr wisset, wessen ihr euch zu ihm zu versehen habt, dessen Beziehung zu euch darin aufgeht, daß er euer Widersacher ist, der Eine, dessen Werkzeuge alle anderen sind. Denn ὁ ἀντίδ. ὑμ. ist hier das Hauptwort, und διάβολος, hier allein ohne Artik., erklärende Apposition (Win. 5. A. S. 141. 6. A. S. 113). Gut Calv.: ut sciant, hac lege se Christi fidem profiteri, ut cum diabolo continuum bellum habeant. Neque enim membris parcet, qui cum capite proeliatur. Ἀντίδικος eigentl. adversarius in lite et judicio (Mtth. 5, 25; Luc. 12, 58. 18, 3), daher für יָרִיב und dgl. bei den LXX (vgl. Wahl), wird von den Auslegern zum Theil (so auch Olsh.) für gleichbedeutend mit ὁ κατήγορος Apok. 12, 10 genommen; besser faßt man es hier wegen des Contextes, der den Widersacher als verderbenhungeriges Raubthier darstellt, allgemein = Gegner, Widersacher = שָׂטָן, wiewohl sonst διάβολος die Uebersetzung hiefür ist; der Ap. aber wählt ἀντίδ., um die appellative Bedeutung hervorzuheben, und fügt διάβολος als das nomen propr. (Mtth. 4, 1 ff. 13, 39. 25, 41; Eph. 4, 27; 1 Tim. 3, 6. u. a.) erklärend bei. Ihn, den Mörder von Anfang, sieht der Ap. „wirksam in den Anfechtungen und Verfolgungen, durch welche die Christen von ihrem Glauben abwendig gemacht werden sollen, so daß Standhaftigkeit in denselben nichts anderes ist, als Widerstand gegen den verderbenhungerigen Satan" (Hofm. Schriftb. I. 397, auf dessen eingehende Erörterung der alt- und neutestamentlichen Lehre vom Satan a. a. O. S. 378—411 wir verweisen); vgl. 1 Thess. 3, 5; 1 Tim. 3, 15; 2 Tim. 2, 26; Eph. 6, 11; Jak. 4, 7 u. a. Ὡς λέων ὠρ. περιπ. Mit dem stärksten und kühnsten der Raubthiere, wenn es brüllend vor Hunger auf Beute

ausgeht, vergleicht der Ap. diesen ἀντίδικος der Christen. Mit dem Löwen wird auch Christus in seiner sieghaften Gewalt verglichen Apok. 5, 5. Occisus est agnus, sed leo vicit (Bernh.). Christus leo propter fortitudinem, diabolus propter feritatem, ille leo ad vincendum, iste leo ad nocendum (Aug.). Ὠρυόμ. — κυρίως ἐπὶ λιμῷ κλαιόντων λύκων ἢ λεόντων ἢ κυνῶν (Hesych. vgl. Lamb. Bos exerc. p. 280). Comparatur igitur diabolus leoni famelico et prae impatientia famis rugienti, quia perniciem nostram inexplebiliter appetit, nec ulla praeda ei sufficit (Gerh.). Περιπατεῖ wie ein Löwe, der sich nach Beute aufgemacht hat, „bedeutet die Nachstellung, die überall umhergeht, Beute aufzuspüren" (Harl.), und erinnert dabei an Hiob 1, 7. 2, 2, vgl. Luc. 11, 24 (ähnlich die Rabbinen vgl. Schöttgen, Wolf z. d. St.). Ζητῶν τίνα καταπίῃ (vgl. Tischd.) quem non qualitercunque laedat vel leviter vulneret, sed penitus devoret (Gerh.), incorporando sibi per mortalem culpam (Lyran.). Nicht jeden kann er verschlingen, sondern den, der sich nicht nüchtern und wachend finden läßt, angethan mit der Rüstung Christi, gegen welche er nichts vermag. Vgl. zu καταπ. Mtth. 23, 24; 1 Cor. 15, 54; Hebr. 11, 29. Zum Ganzen Apok. 12, 12. Leoni huic rugienti opponamus leonem de tribu Judae, a quo victus est et vinctus (Gerh.). „Es ist erschrecklich, wenn man es recht ansiehet ꝛc." (Luth.).

V. 9. „Dem widerstehet fest im Glauben und wisset, daß sich dieselben Leiden an eurer Brüderschaft in der Welt vollziehen."

An die Mahnung zur Wachsamkeit schließt sich die weitere zum Widerstande gegen den Angriff. Ἀντίστ. vgl. die Parallelstelle Jak. 4, 7 mit ihrem καὶ φεύξεται ἀφ᾽ ὑμῶν und Eph. 6, 13 ff., wo die geistliche Rüstung des Christen beschrieben wird. Was der Versucher angreift, ist im letzten Grunde immer der Glaube; aber auch in fide contra Satanam victoria, quia fides cum Christo victore nos unit. Diabolus fugatur fide, sicut leo igne (Gerh.). Daher hier kurz στερεοὶ τῇ πίστει = fest im Glauben (Win. 5. A. S. 244. 6. A. S. 193), vgl. Apgsch. 16, 5; Röm. 4, 20, auch Col. 2, 5. 7. Der Sinn ist nicht, daß ihr Glaube ein fester seyn soll, sondern daß sie mit der Festigkeit, welche der Glaube gibt, widerstehen sollen. Vgl. Eph. 6, 16 (ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως). Wer στερεὸς τῇ

πίστει ist, dem fehlen damit von selbst die anderen Waffenstücke nicht: das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, und der Helm des Heils Eph. 6, 17, nec funda precum ex fide profectarum (Gerh.) Eph. 6, 18. „Es kost nicht mehr, denn daß du am Worte hangest durch den Glauben ... der Teufel aber ist listig ... und greifet darnach, daß er dir das Schwert aus der Hand nimmt" (Luth.). — Εἰδότες τλ. vgl. die Bem. zu Anfang von V. 8. Die Leser haben zu wachen, daß ihre Scheu vor den Leiden und ihre Befremdung über dieselben (4, 12) ihnen nicht eine Versuchung zum Abfall werde, als sey es nicht die wahre Gnade Gottes, darinnen sie stehen (5, 12). Deswegen hat der Ap. wiederholt den Weg des Leidens als den der Herrlichkeit ihnen vorgehalten und weist sie hier auf ihre Bruderschaft in der Welt hin, die mit ihnen völlig das gleiche Schicksal hat. Denn im Bewußtsein dieser Gemeinsamkeit verliert nicht nur das Leiden der Einzelnen das Befremdliche, sondern erweist vielmehr deren gliedlichen Zusammenhang mit der Gesammtheit, die weil sie der Welt fremd geworden ist (1, 1), in der Welt Anfechtung zu dulden hat. Und: non solum sunt nostrorum παϑημάτων συμμέτοχοι, sed etiam in precibus et pugna contra satanam nostri σύμμαχοι (Gerh.). — Εἰδότες wie 1, 18. 3, 9. Τὰ αὐτὰ τῶν τλ. nach Art der Adjektiva (Win. 5. A. S. 266. 6. A. S. 209) substantivirt, um die Identität hervorzuheben; nur hier so. Die παϑήματα sind nach dem Zusammenhange nicht die tentationes satanae, sondern die Leidensanfechtungen, die er zur Versuchung benutzt. Zu ἡ ἀδελφότης vgl. die Bem. 2, 17. Ἐν κόσμῳ nicht zur Unterscheidung einer Bruderschaft, die nicht in der Welt ist (Huth.), was überflüssig wäre, sondern zur Bezeichnung des Grundes und damit der Allgemeinheit der παϑήματα. In der Welt, dem Herrschaftsgebiete des Argen, kann und darf der Christ nichts Anderes erwarten. Antitheton ad gloriam aeternam Dei v. 10 (Beng.). Schwer zu bestimmen ist der Begriff ἐπιτελεῖσϑαι. Neutestamentlich bedeutet sonst ἐπιτελεῖν immer entweder ein Angefangenes vollenden (z. B. Phil. 1, 6 u. a.), oder einen Vorsatz ausführen (z. B. 2 Cor. 8, 11), oder ein Gebot, eine Vorschrift u. dgl. vollführen (z. B. Hebr. 8, 5. 9, 6). An dieses Dritte schließt sich die bei Profanschriftstellern besonders im Medium gebräuchliche Be-

deutung = etwas Gebührendes entrichten, pflichtgemäß vollführen, z. B. ἀγῶνα, γάμον u. dgl., und der weiter gehende Gebrauch ἐπιτελεῖσθαι τὰ τοῦ γήρως dem Alter seinen Tribut entrichten, ἐπιτελ. θάνατον τλ. (vgl. Pass.). Dagegen ist die Bedeutung fieri, accidere bei Raph. u. A. eine fingirte, und ebenso die Unterlegung der Vorstellung eines zu erfüllenden Maaßes eine willkürliche, sey es daß man das Maaß der Leiden Christi (Calv. nach Col. 1, 24) versteht, in welchem Falle aber nicht τὰ αὐτά Subjekt seyn könnte, oder das Maaß der den Christen verordneten Leiden (Beng.). So bleibt nur eine doppelte Möglichkeit: entweder mit de W. (auf dessen Auffassung auch die Huth.'s zurückkommt, vgl. Brückn.) ἐπιτελ. nach der sonstigen neutest. Bedeutung des Worts passivisch = peragi, perfici, von der Vollziehung der Leiden an den Lesern als göttlichen Rathschlusses zu verstehen, wobei dann der Dativ τῇ ἀδελφ. als Dativ des entfernteren Objekts und nicht für ὑπό c. Gen. zu nehmen wäre, oder aber ἐπιτ. in jener letztangegebenen Bedeutung des Entrichtens gleichsam als einer Schuld zu fassen (so im Wesentlichen schon Beza, Grot., Steig. u. A.), wobei, wenn ἐπιτελ. als Pass. genommen wird (so z. B. Steig.), der Dat. τῇ ἀδελφ. für ὑπό steht, wenn aber ἐπιτελ. Medium ist, der Dat. von τὰ αὐτά abhängt (so Harl.). Sprachlich richtiger würde da freilich das Part. statt des Inf. stehen, oder es würde da ein ὑμᾶς nicht fehlen (Luc. 4, 41; Röm. 2, 19 u. a.). Ich halte τὰ αὐτά für den Subjektsaccus. und ἐπιτελεῖσθαι für das Pass. und die de Wette'sche Fassung im Vergleich mit der Steiger's für die der Sprache des N. T. angemessenere, wenn gleich der Dativ des Objekts bei τελεσθῆναι aus Luc. 18, 31 (vgl. Win. 6. A. S. 190) nicht nachzuweisen ist. Der Dat. ist ähnlich wie das γίνεσθαι ὑμῖν 4, 12, und u. St. erinnert dann namentlich an 5, 6, an die κρατ. χείρ., welche die Leiden auflegt (vgl. 4, 12. 17. 19).

V. 10. 11. „Der Gott aller Gnade aber, der euch zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu berufen hat nach kurzem Leiden, er selbst wird euch vollbereiten, festigen, kräftigen, gründen. Ihm die Herrlichkeit und die Gewalt in alle Ewigkeit! Amen."

Einen noch mächtigeren Trost, als den mit εἰδότες V. 9 ausgesprochenen, gibt der Ap. hier, indem er zum Beschlusse der Ermahnung V. 8. 9, sowie aller vorangegangenen Ermahnungen,

seine Leser und sich selbst mit der durchhelfenden Gnade des Gottes tröstet, „in dessen einmaligem Rufe bereits das Unterpfand für den endlichen Sieg gegeben ist. Der Anfänger wird auch der Vollender seyn" (Harl.). 1 Theff. 5, 24; Phil. 1, 6; Röm. 8, 29. 30, wozu Gerh.: Aurea haec est salutis catena ab aeterno in aeternum se extendens. — Die Lesart betreffend, so ist ὁ καλέσας ὑμᾶς dem ἡμᾶς entschieden vorzuziehen (Lachm., Tischd., de W., Huth.). Ebenso ist bei den folgenden Verben durchweg der Ind. des Fut., nicht der Optat., für die ächte Lesart zu halten; denn jener hat nicht nur die stärkere Beglaubigung (vgl. Tischd.), sondern auch den Context für sich, sofern, wie schon Gerh. richtig bemerkt, V. 10 nicht ein selbständiges Schlußvotum oder ein Gebet (Luth., Calv.), sondern ein Trostgrund seyn will (continetur his verbis argumentum consolationis in persecutionibus etc. Gerh.) und ad ipsam epistolae ἐργασίαν gehört. Auch das Pronomen ὑμᾶς nach καταρτίσει wird mit Lachm., Tischd. nach A B al. (16) vulg. syr. arm. auctor de voc. zu streichen seyn, zumal die Ergänzung so nahe lag. Θεμελ. hat Lachm., wie schon Griesb. empfohlen, ganz gestrichen nach A B vulg. aeth. auct. de vocat., Tischd. es jedoch beibehalten. Auch ἡ δόξα καί V. 11 fehlt in A B 23 am. aeth., von Lachm., Tischd. gestrichen; das τῶν αἰώνων fehlt in B. 36. 99 cop. arm., von Lachm. recipirt, von Tischd. gestrichen. Die beiden letztgenannten Ergänzungen könnten allerdings aus 4, 11 eingetragen seyn. — Ὁ δὲ θεὸς πάσης χάρ. Vos tantum vigilate et resistite hosti: cetera Deus praestabit (Beng.). Daß er das thun wird, spricht gleich die Subjektsbezeichnung aus: ὁ θεὸς πάσης χάρ., et incipientis et confirmantis (Beng.). Quia est fons omnis gratiae et omnium bonorum (Gerh.). „Gott, der allein Gnade gibt, und nicht ein Stück Gnade, sondern reichlich alle Gnade auf einen Haufen" (Luth.), vgl. Jak. 1, 17 zur Sache und 2 Cor. 1, 3. Phil. 4, 9 zum Ausdruck. Die χάρις als thatsächliche Erweisung seiner Liebe gegen die Sünder wie 1, 2: denn mit ὁ καλέσας erinnert der Ap. an die schon empfangene, um sofort die Leser der noch zu empfangenden zu vergewissern. Der Genit. zur Bezeichnung Dessen, der alle Gnade hat und gibt, mit dessen Begriff alles was Gnade heißt unzertrennlich verbunden ist (vgl.

Steig.). Ὁ καλέσας — — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Man muß nicht mit Calv. einen äußeren und inneren Ruf unterscheiden: denn es gibt nur einen, den durch das Wort, der immer auch Berufung kraft des h. Geistes zur Seligkeit ist; daß der Ruf nicht vergeblich gewesen, setzt der Ap., an eine christliche Gemeinde schreibend, voraus. Ὑμᾶς vgl. 1, 4 f. Εἰς τὴν αἰών. αὐτοῦ δόξαν — **consolationis argumentum**: Er, der sie dazu berufen hat, wird ihnen auch dazu aushelfen 1, 5. Der ganze Participialsatz steht in lichter Wechselbeziehung zu dem Hauptsatze αὐτὸς καταρτ. τλ. Die αἰώνιος αὐτοῦ δόξα ist die Herrlichkeit des eigenen göttlichen Lebens, die in Christo sich enthüllend Erbtheil der Seinigen wird 5, 1. 4, 13. 2, 13. 1, 5 f. Αἰώνιος δόξα im Gegensatze zu dem folgenden ὀλίγον παθ. Ἐν Χρ. Ἰησοῦ gehört nicht zu ὀλίγ. παθ., sondern zu ὁ καλ. oder vielmehr zu ὁ καλ. — — δόξαν (so auch d. W.); aber nicht etwa blos die Art dieses Rufes, sondern den Ruf selbst sammt Allem, was er in sich faßt, danken wir Christo, so daß wenn Christus nicht wäre, wir nicht berufen wären; in uns mit Ihm, d. h. indem Gott Ihn uns gegeben hat, sind wir, und zwar zur ewigen Herrlichkeit Gottes selbst berufen Ἐν Χρ. Ἰ. also nicht „adverbial", sondern es „vertritt einen ganzen Nebensatz, hat recht eigentlich präpositionale Art" (vgl. Hofm.'s Erörterung des ἐν Χριστῷ Schriftb. I. 202 ff.) Eph. 1, 3 f. 3, 11; 2 Tim. 1, 9. Ein solcher Ruf, der lediglich aus Gottes freier Gnade hervorgegangen, mit der Person Christi geschenkt und verbürgt ist und die ewige Herrlichkeit bereits in sich faßt, ist gewisses, alles eigene Verdienst ausschließendes (Luth., Calv., Gerh. u. A.) Unterpfand des καταρτίσαι τλ. Vgl. zum Ganzen 1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 2, 14. Ὀλίγον παθόντας gehört noch ohne Frage in den mit ὁ καλ. begonnenen Participialsatz als Voraussetzung bei dem Rufe zur ewigen Herrlichkeit. Durch Leiden zur Herrlichkeit! wie 1, 6 f. 1, 11. 3, 17 ff. 4, 13. 5, 1. Die Verbindung mit dem Folgenden verwehrt schon das Part. des Aorists, da das καταρτ. τλ. nicht als nachfolgend gedacht werden kann. Παθόντας ist wegen καλέσας mit seiner auf die Zukunft zielenden Bestimmung εἰς τλ. dem Sinne nach ein fut. ex. (Win. 5. A. S. 408. 6. A. S. 306). Der Sinn von ὀλίγον ist hier derselbe wie 1, 6 = eine kurze Zeit, wie aus dem Gegensatze zu αἰώνιος erhellt. Αὐτός mit Emphase, im Gegensatze zu dem eigenen Unvermögen der Berufenen

(Win. 5. A. S. 174. 6. A. S. 135 f.). Ostendit enim ap., ex eodem gratiae fonte et primam ad gloriam coelestem vocationem et ultimam hujus beneficii consummationem provenire (Gerh.). Καταρτίσει τλ. als Trost, nicht als Wunsch (vgl. oben). Vier Ausdrücke, wenn Θεμ. ächt ist, ut sciamus, rarae esse difficultatis, cursum nostrum persequi (Calv., Gerh.). Ueber das Asyndeton der Enumeration, wodurch die einzelnen Verba an Nachdruck gewinnen, Win. 5. A. S. 682. 6. A. S. 476. Der Ausdruck καταρτ., von ἄρτιος = ganz, in seiner Art vollkommen, bereit, fertig, bedeutet: etwas zurecht machen, fertig machen, in den Stand bringen, daß es ist, was es soll, und dienen kann, wozu es soll. Hier handelt es sich um Erlangung der αἰώνιος δόξα unter schwerer Anfechtung Seitens der Berufenen, die aus sich selbst hiefür nicht tüchtig und geschickt sind; καταρτ. wird also heißen: er wird euch fertig machen, d. h. euch durch Verleihung dessen, woran es euch noch gebricht, geschickt machen und in den Stand setzen, das Ziel zu erreichen, vgl. Hebr. 13, 21, auch 1 Thess. 3, 10; 2 Cor. 13, 11, „vollbereiten“, wie Luth. übersetzt. Richtig Beng.: ne remaneat in vobis defectus. Es ist καταρτ. der allgemeinste, darum auch umfassendste Begriff, der nun durch die folgenden Ausdrücke weiter bestimmt wird. Denn στηρίζειν ist stabilire, feststellen, befestigen, festen Stand und Halt geben (so daß sie στερεοὶ τῇ πίστει seyn können V. 9, vgl. Luc. 22, 32; Röm. 1, 11 und dazu van Hengel, 1 Thess. 3, 2 u. a. Ne quid vos labefectet Beng.). Σθενοῦν aber von σθένος bes. Leibeskraft (vgl. Pass.), vox serioris aevi, nur hier, bedeutet roborare, das innerlich Schwache stark machen, so daß es Widerstand leisten kann, ut superetis vim omnem adversam (Beng.), vgl. ἀντίστητε V. 9. Θεμελιοῦν = gründen, in eigentl. Bedeutung Mtth. 7, 25; Luc. 6, 48; Hebr. 1, 10, in metaphorischer wie hier Eph. 3, 18 neben ἐῤῥιζωμένοι und Col. 1, 23 neben ἑδραῖοι, am nächsten dem στηρίζειν verwandt, aber vermöge des Bildes eines θεμέλιον voller und kräftiger als dieses (digna Petro oratio Beng.), hier als abschließender Begriff: denn ὁ στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκε (2 Tim. 2, 19); was zu ihm gehört, kann nicht fallen, sondern muß bleiben; mitgegründet auf den λίθος ζῶν 2, 4 ff. und seines Lebens theilhaftig, ist es der ewigen Herrlichkeit gewiß. —

Die Ordnung des Ganzen ist demnach nicht sowohl eine äußerlich progressive (so Gerh.: quicquid ad salutis nostrae principium medium et finem pertinet), als cumulative mit innerlicher Fortbestimmung und Steigerung.

Zu V. 11 vgl. 4, 11. Αὐτῷ auf αὐτός rückweisend: Er thut's, darum Ihm die δόξα τλ.! Ne quidquam laudis et gloriae sibi vindicent (Gerh.). Τὸ κράτος robur, quod in nobis perficiendis, stabiliendis, roborandis, fundandis exserit (5, 10. vgl. 1, 5. Derselbe). Im Hinblick auf das, was Gott weiter thun wird, bricht der Ap. in Lobpreis aus: nimirum tam certa sunt ex parte Dei . . . beneficia promissa et adhuc conferenda, quam quae jamdudum sunt accepta (Derselbe, vgl. Eph. 3, 20 f.; 2 Tim. 4, 18; Hebr. 13, 21 u. a.). „Das Lob ist das Opfer, das wir Christen Gott opfern sollen" (Luth.).

§. 4. Schluß.

5, 12—14.

Der Schluß enthält eine Bemerkung über den Brief selbst, an welche sich die Bestellung von Grüßen und die Aufforderung zur wechselseitigen Selbstbegrüßung durch den Liebeskuß reiht, und endlich ein kurzes Schlußvotum — in dieser seiner Zusammensetzung und in der Haltung des Einzelnen wieder ganz an die Weise der paulinischen Briefe erinnernd, mit deren einigen er die Aufforderung zum Liebeskusse ausschließlich gemein hat.

V. 12. 13. 14. „Durch Silvanus, den treuen Bruder, wie ich achte, habe ich euch mit Wenigem geschrieben ermahnend und bezeugend, daß dies die wahre Gnade Gottes ist, in welcher ihr stehet. Es grüßet euch die zu Babylon Miterwählte und Markus, mein Sohn. Grüßet einander mit dem Liebeskusse! Friede euch Allen, die ihr in Christo seyd!"

Διὰ Σιλουανοῦ. Man hat keinen Grund, hier einen anderen Silvanus zu verstehen, als den 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; 2 Cor. 1, 19 als Genossen des Apostels Paulus Genannten, welcher mit dem in der Apgsch. unter dem abgekürzten Namen Silas (vgl. Win. 5. A. S. 114. 6. A. S. 93) Aufgeführten (vgl. 15, 22. 27. 32. 34. 40; 16, 19. 25. 29; 17, 10. 14 ff.; 18, 5) ohne Zweifel, wie namentlich aus der Vergleichung von 17,

15 f. 18, 5 mit jenen paulinischen Stellen erhellt, ein und dieselbe Person ist. Keinen Grund hat man, hier einen Anderen zu verstehen: denn 1) weiß die neutest. Geschichte von keinem Anderen, während doch u. St. den Silvanus als eine den Lesern bekannte Persönlichkeit aufführt; 2) wird jener Genosse des Paulus von Apgsch. 18, 5 an nicht mehr als Begleiter desselben erwähnt; es steht somit seinem späteren zeitweiligen Aufenthalte bei Petrus kein chronologisches Hinderniß entgegen; 3) wird uns gerade von ihm erzählt, daß er bereits frühzeitig einem Theile der Leser persönlich bekannt geworden ist (Apgsch. 16, 6—8); 4) stimmt es zu den paulinischen Beziehungen unseres Briefes und dem im Folgenden angegebenen Zwecke desselben trefflich, daß hier jener Genosse des Paulus gemeint ist. Hält man das spätere Schweigen der Apgesch. wie der paulinischen Briefe über diesen Silvanus mit der Art der Anführung desselben hier in u. Br. zusammen (vgl. nachher), so liegt die Vermuthung sehr nahe, daß er in den 1 Petr. 1, 1 genannten Gegenden seinen späteren Wirkungskreis gefunden und zur raschen Ausbreitung der paulinischen Heilspredigt in denselben das Seinige beigetragen hat. Durch ihn nämlich übersendet Petrus sein Schreiben den Lesern, quia simul viva voce eandem doctrinam inculcare poterat . . . ut omnis suspicio de suae et Paulinae doctrinae diversitate tolleretur (Gerh.). Denn διά wird nicht von dem Schreiberdienste, den er etwa geleistet, sondern, wie das διὰ χειρός Apgsch. 15, 23 und das διά in den Unterschriften der Briefe an die Röm., Cor., Eph. u. a., von der Ueberbringung des Briefes zu verstehen seyn. Hiefür spricht auch das Fehlen eines Grußes von Silvanus (vgl. V. 13 den Gruß des Markus und Röm. 16, 22); und auch die Apposition τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ und ὡς λογίζομαι, wenn es hieher gehört, hat in diesem Falle erst Zweck und Bedeutung. In Betreff der weiteren Worte ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ ὡς λογίζομαι τλ. gehen die Ansichten der Ausleger noch weit auseinander. Lachm. streicht τοῦ vor πιστοῦ ἀδελφοῦ nach Cod. B und einem Minusk. Dann ist ὑμῖν mit πιστ. ἀδ. zu verbinden und ὡς λογίζομαι auf ὑμῖν πιστ. ἀδ. zu beziehen. Ὡς λογίζομαι erklärte sich dann daraus, daß es sich um eine Sache handelt, welche die Leser selbst am besten wissen mußten, und diente dann eben dazu, das zustimmende Urtheil der Leser zu provociren. Ich würde

diese Auffassung annehmen, wenn nicht die Lesart so schwach bezeugt wäre; auch bleibt die Voranstellung des ὑμῖν auffallend, und das Fehlen eines ὑμῖν für ἔγραψα ist ungewöhnlich (vgl. Gal. 6, 11; 1 Thess. 5, 1; 1 Tim. 3, 14; Hebr. 13, 22). Ist τοῦ ächt, so gehört ὑμῖν jedenfalls zu ἔγραψα und ist ähnlich wie Gal. 6, 11 zwischen eingeschaltet. Ὡς λογίζομαι wird sich aber auch so nur auf das vorangehende τοῦ πιστ. ἀδ. (so Calv., Gerh., Beng., Hensl., de W. u. A.), nicht auf das folgende δι᾽ ὀλίγων (Syr., Vulg., Bez., Est., Hornej., Steig., Huth., Olsh. u. A.) beziehen lassen. Denn die Wortstellung spricht entschieden hiefür, und in Wahrheit ist kein Grund vorhanden, sie unbeachtet zu lassen. Nämlich mit ὡς λογίζομαι will der Apostel sein zuvor objektiv ausgesprochenes Urtheil über Silvanus nicht nachträglich auf eine bloße Meinung über ihn restringiren, die mit dem Sachverhalte möglicher Weise nicht übereinstimmte. Das wäre freilich gegenüber dem als ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς προφήτης bereits Apgsch. 15, 22. 32 von der Muttergemeinde Anerkannten, dem Mitgenossen des Paulus, unpassend und ließe sich eben wegen Apgsch. 15, 22 ff. auch nicht aus Unbekanntschaft des Petrus mit Silvanus (so Beng., de W.) rechtfertigen. Vielmehr will ὡς λογ. besagen, daß der Ap. für sein ausgesprochenes Urtheil guten Grund habe, indem er sich dabei auf das stützt, wodurch bisher schon Silvanus sich als treuen Bruder erwiesen hat. Der Ausdruck deutet dann freilich an, daß die Leser verstehen, was er meint, d. h. daß auch sie bereits von diesem Silvanus etwas wissen, und daß sie um dessen willen, was sie von ihm wissen, das empfehlende Urtheil des Ap. gerne anerkennen und unterschreiben werden. So motivirt dann allerdings, wie Beng. schon erkannt hat, ὡς λογίζομαι die Uebermittlung des Briefes durch eben diesen Mann. Λογίζεσθαι braucht man darum nicht mit πέποιθα, πέπεισμαι Röm. 15, 14; Gal. 5, 10; 2 Tim. 1, 5 zusammenzubringen, sondern es bedeutet einfach: dafür halten, erachten; aber dieses Erachten ist ein seiner Gründe gewisses und besagt deshalb der Sache nach nicht weniger als πέπεισμαι, vgl. Röm. 3, 28. 8, 18; Hebr. 11, 19. Wollte man dennoch ὡς λογίζομαι lieber zum Folgenden ziehen, so müßte man wenigstens παρακαλῶν τλ. mit hereinziehen, so daß der Sinn wäre: er achte, er habe wenig geschrieben in Ansehung dessen, daß er sie ermahne

etc. Aber jene Auffassung ist entschieden vorzuziehen. Πιστός = treu, zuverlässig, wie 1 Cor. 4, 17 (welche Stelle auch im Uebrigen mit der unsrigen zu vgl. ist), Eph. 6, 21; 2 Tim. 2, 2. Ἔγραψα nicht vom Standpunkte der Empfänger aus, wofür sich im N. T. kein Beispiel findet (gegen de W.), sondern im Rückblicke auf den eben vollendeten Brief, vgl. Win. 5. A. S. 322, namentl. aber 6. A. S. 249. Verkehrt ist die Ansicht, daß ἔγραψα auf einen früheren Brief gehe (so Erasm., Grot., Pott u. A.): denn παρακαλῶν τλ. ist ja eben eine unverkennbare Bezeichnung des vorliegenden Briefes. Und sollte denn der Ap. etwas Aehnliches früher geschrieben haben, ohne sich weiter in seinem diesmaligen Schreiben darauf zu beziehen? Auch sagte ja der Ap. an u. St. nicht einmal, was diese Hinweisung auf einen früheren Brief wolle. Ferner steht ὡς λογίζομαι und 2 Petr. 3, 1 entgegen. — Das ἔγραψα lehrt auch, daß der Ap. sich in vollem Sinne als Verfasser betrachtet wissen will, vgl. 5, 1, wo er in erster Person redet. Schon hiernach ist die Hypothese, welche die paulinische Verwandtschaft unseres Briefes auf die Rechnung eines Concipienten setzen will, leere Willkür. Zu δι' ὀλίγων vgl. Hebr. 13, 22. Win. 5. A. S. 453. 6. A. S. 338. Was der Ap. bei dieser Bemerkung im Sinne hat, kann das folgende παρακαλῶν τλ. lehren; freilich nicht wie Beng. will, daß es den Grund der Kürze angibt (doctrina copiosiorem quam adhortatio sermonem postulat): denn das Thema des παρακ. καὶ ἐπιμαρτυρεῖν ταύτην τλ. ist umfassend genug, sondern gerade umgekehrt genügt dem Ap. darum was er geschrieben hat nicht, weil ihm die Aufgabe, die er sich gesetzt hat, noch ein Mehreres zu verlangen scheint, und ihr gegenüber das Gesagte dem Drange seiner apostolischen Liebe und Fürsorge nicht gleichkommt. Indirect ist δι' ὀλίγων eine Verweisung auf die Ergänzung, die sein geschriebenes Wort durch das mündliche des treuen Bruders Silvanus finden wird (1 Cor. 4, 17), zunächst aber eine Mahnung für die Leser, das Wenige um so gewissenhafter zu beachten. Παρακαλῶν καὶ ἐπιμ. τλ. Hier die authentische Erklärung über die Absicht des Briefes „euch ermahnend u. s. w.", d. h. indem ich euch ermahnte, als wirkliches Thun, als die im Verlaufe des Briefes stetig sich verwirklichende Absicht (Partic. des Imperf.), vgl. Win. 5. A. S. 406 zu Mrc. 8, 11. 10, 2. 6. A. S. 305.

Als ein παρακαλεῖν καὶ ἐπιμαρτυρεῖν bezeichnet der Ap. den Inhalt seines Briefes. Nach Huth. wäre beides zu dem einen Begriffe eines ermahnenden Bezeugens zu verbinden, wobei er ἐπιμαρτ. als ein verstärktes μαρτυρεῖν faßt. Aber der Inhalt des Briefes ist vielmehr ein bezeugendes Ermahnen, und daß ἐπιμαρτ. ein verstärktes μαρτ. sey, ist durch Berufung auf ἐπιμαρτύρεσθαι Nehem. 9, 29. 30 = הֵעִיד nicht erwiesen. Nach de W. ist παρακ. für sich zu nehmen und ἐπιμαρτ. soll heißen = hinzu, zum Ermahnen, noch bezeugend (so schon Gerh., auch Beng., der jedoch fälschlich ἐπι auf das Zeugniß des Paul. bezieht, u. A.). Aber auch diese Bedeutung von ἐπιμ. ist nicht nachzuweisen und wäre nur dann durch sich selbst gerechtfertigt, wenn vorher schon von etwas Bezeugtem die Rede wäre, wozu noch ein Weiteres bezeugt wird (vgl. etwa ἐπιδιατάσσομαι Gal. 3, 15). Auch entspräche diese Inhatsangabe der Wirklichkeit schlecht, wenn, wie doch de W. selbst anerkennt, das ἐπιμαρτ. vor Allem in dem Abschnitte 1, 3—12 als Grundlage des Ganzen zu suchen ist. Auch wird bei dieser Fassung παρακ. zu sehr vom Folgenden isolirt. Das Richtige wird demnach seyn, παρακαλ. καὶ ἐπιμαρτ. als selbständige Doppelbezeichnung des Inhalts gelten zu lassen und ἐπιμ. einfach = Zeugniß wovon ablegen zu fassen, wie auch in ἐπιμαρτύρεσθαι ἐπι — nur eben die Richtung und Beziehung des μαρτύρεσθαι bezeichnet. Daß ἐπιμαρτυρέω (ἅπ. λεγ.) nichts weiter als ein Zeugniß über einen Sachverhalt ablegen bedeutet, ohne den Sinn einer Ermahnung wie ἐπιμαρτύρεσθαι = obtestor, obsecro miteinzuschließen, zeigt der davon abhängige Infinitivsatz, dem zufolge es sich darum handelt, ob die Leser im Besitze der wahren Gnade sind oder nicht. Aber obwohl dieser Infinitivsatz der Form nach zu ἐπιμ. gehört, so hat doch auch παρακαλῶν an ihm sein Objekt, ohne daß man deshalb Ursache hätte, die Lesart εἰς ἣν στῆτε (Lachm. nach AB al. plus 15, so auch Steig., Huth., vgl. dagegen Tischd.) aufzunehmen. Hat er ihnen nämlich bezeugt, daß dies die wahre Gnade Gottes sey, so ergibt sich als Inhalt des παρακ. von selbst, daß sie diese Gnade auch die ihrige seyn lassen. Der Fall ist ähnlich wie 1, 2, wo εἰς ὑπακοήν seine nähere Bestimmung gleichfalls in dem folgenden, grammatisch blos zu εἰς ῥαντισμ. αἵμ. construirten Ἰ. Χριστοῦ hat. Wie der Briefinhalt durchaus dieser Angabe entspricht,

darüber vgl. die Einl. §. 2. Ταύτην εἶναι τλ. Die Leser waren also wenigstens theilweise unsicher geworden, ob die durch die paulinische Heilspredigt ihnen dargebotene Gnade die rechte sey. Daher die so oft im Briefe wiederkehrende gelegentliche Versicherung, daß die Gnade, deren Herrlichkeit der Apostel rühmt, eben die ihnen durch die Predigt des Heils zugetheilte sey, vgl. namentlich 1, 12. 1, 25. 2, 10. 2, 25. Der Grund dieser Unsicherheit lag aber nicht in einer der paulinischen sich entgegenstellenden Heilsverkündigung unter den Lesern, davon sagt der Brief kein Wort; sondern der Grund lag darin, daß die Leser den Besitz der wahren Gnade mit der Leidensanfechtung, die sie traf, nicht zusammenreimen konnten; deshalb die eingehenden Erörterungen des Briefes über das Leiden der Christen und sein Verhältniß zur χάρις gleich im Eingang 1, 6—8, 2, 18—25, namentlich aber von 3, 13 an bis zu Ende. Nur muß man nicht wieder zu weit gehen und etwa den Satz: „durch Leiden zur Herrlichkeit!" als Thema des Briefes fassen wollen; denn das παρακαλεῖν umfaßt weit mehr, als was hierin enthalten ist. Vgl. Einl. S. 17. 31 f. Χάρις derselbe Begriff wie 1, 2, wo der Ap. ihnen Wachsthum und Fülle derselben angewünscht hat, nicht das Evangelium und nicht das Heilsleben, sondern die objective Gnade Gottes, in deren Besitz sie durch die Predigt des Evangeliums gestellt sind (ἑστήκατε), in der sie nun stehen und wachsen sollen der σωτηρία entgegen (2, 2), trotz allem Leiden der Gegenwart. Gratia, qua imbuti sunt in Christo .... A gratia coepit ap. epistolam, in gratia consummavit (Beda). Ταύτην als Subjekt. Der Artik. vor ἀλ. χάριν fehlt, weil der Begriff durch τοῦ θεοῦ bestimmt ist. Bei der Lesart εἰς ἣ στῆτε = in welcher ihr stehen sollt, ist schon der imperat. Conjunctiv sprachlich zu beanstanden; ferner ist in Verbindung mit στῆτε εἰς offenbar unrichtig, da ja die Leser schon in der Gnade stehen (ganz anders ist es beim Perf. ἑστήκατε, wo εἰς die bereits zur Ruhe gekommene Bewegung bezeichnet, Win. 5. A. S. 491 f. 6. A. S. 368 f.); ferner würde der Relativsatz εἰς ἣν στῆτε zu einer Näherbestimmung des vorangegangenen Demonstrativs nicht mehr taugen, und endlich würde so die treffende Uebereinstimmung dieser Schlußbemerkung mit den wiederholten Versicherungen des Briefes, daß die Leser im Besitze der wahren Gnade seyen (vgl.

die vorhin a. St.), zerstört. Kurz στῆτε scheint eine dem παρακαλῶν zu Liebe versuchte Emendation. Vgl. mit u. St. Röm. 5, 2.

V. 13. **Praeclarae hae salutationes continent in se argumentum consolatorium . . videlicet quod videant suam in fide perseverantiam et salutem reliquis fidelibus esse curae** (Gerh.). Keinem Zweifel unterliegt, daß ἡ συνεκλεκτή (nur hier) in Uebereinstimmung mit der Zuschrift 1, 1 ἐκλεκτοῖς κτλ. von einer Gemeinde zu verstehen ist (so schon der Syr., Vulg., Oekum., Luth., Calv., Gerh., Steig., Hensl. und die neuesten Ausleger, auch Ewald, Hitzig, Baur, Thiersch, Wieseler, Hofm., Olsh., Harl.), nicht von der Frau des Ap. (Beng., Mayerh., Jachm.), noch von irgend einer bekannten Christin zu Babylon (vgl. b. Wolf z. d. St.). Was hat doch die Frau des Ap. mit Babylon zu schaffen, daß er sie die in Babylon Miterwählte nennen sollte? Und woher will man denn wissen, daß er seine Frau meint, da er sie nicht einmal seine Miterwählte nennt (vgl. ὁ υἱός μου), sondern die Miterwählte derer, welche gegrüßt werden? Und gab es denn nur eine Miterwählte in Babylon, so daß sie mit diesem Namen für alle die Leser (1, 1) hinlänglich bezeichnet war? Und wieviel Anderes noch läßt sich einwenden! Doch es genügt gegen diese als aufgegeben zu betrachtenden Erklärungen das Gesagte und die Hinweisung auf Steig., Hensl., de W. z. d. St., Windischmann (vind. Petr. p. 127 sq.), Wiesel. (a. a. O. S. 558), Ewald (Jahrbb. 1849, S. 123), Hofm. (Schriftb. I. S. 201). Zu ἡ συνεκλεκτή ist ursprünglich allerdings ἐκκλησία zu ergänzen; aber ἐκκλ. könnte nicht fehlen, wenn ἡ συνεκλ. nicht für sich verständlich und zu substantiv. Geltung gekommen wäre. Von da aus ist dann die bildliche Erweiterung des Ausdrucks ἡ ἐκλεκτή 2 Joh. 1. 13 wohl erklärlich; denn ich trage kein Bedenken, Hofm. a. a. O. u. Weiss. und Erf. II. S. 321 beizustimmen, der unter ἐκλ. κυρία und ἡ ἀδελφὴ ἡ ἐκλ. Gemeinden versteht. Dann aber haben wir schon an ἡ συνεκλεκτή eine so durchaus innerchristliche Ausdrucksweise, daß in Verbindung damit die sinnbildliche Bezeichnung Roms mit ἐν Βαβυλῶνι nicht eben auffallend erscheint. So nämlich schon Papias (b. Eus. h. e. II. 15). Euseb., Hier., Unterschriften des Briefes (vgl. Tischd.), Oekum., Bed., Luth., Grot., die kath. Ausleger fast sämmtlich (vgl. namentlich Windischmann a. a. O. p. 129 sq.)

u. v. A., zuletzt Mynster, Thiersch (Kritik d. neut. Schr. S. 110. Die Kirche im ap. Zeit. S. 208), Hitzig (über Joh. Marcus S. 186), Schwegler (nachap. Zeit II. S. 18). Baur (Paul. d. Ap. J. Christi S. 215), Hengstenberg (Offb. Joh. S. 141), Besser, auch Olsh. (schon 1825: „Ich halte Rom für die Stadt, welche symbolisch wegen des feindlichen Geistes wider das Christenthum so genannt wird, was trefflich zum Inhalte des Briefes und der Zeit Nero's paßt“) und namentlich Hofm. (Weiss. u. Erf. II. S. 321 und Schriftb. I. S. 201. II, 2. S. 641). Den eigentlichen Sinn vertheidigen gegen diese Auffassung, nach dem Vorgange von Erasm., Calv., Gerh., Salmas. und der meisten Neueren, Neand., Steig., de W., Huth., Wiesel. (Chronol. d. ap. Z. S. 556 f.) u. A.*), indem sie Babylon am Euphrat, Andere (wie Pearson, Calov., Vitringa, Wolf, auch Hug, jedoch mit Zurückhaltung), indem sie Babylon in Aegypten (Diodor. I. c. 56. Jos. Ant. II. c. 15 u. a.) verstehen, das aber nach Strabo (Geogr. XVII. c. 1. ed. II. Casaub. p. 807) nur ein römischer Besatzungsplatz war. Die letzte Annahme begründet sich mit der irrigen Voraussetzung, daß sich, in Folge der von Josephus (Ant. XVIII. c. 9. 8. 9) erzählten gewaltsamen Vertreibung der Juden aus Babylon unter Cajus und deren späteren Auswanderung vor einer Pest nach Seleucia, zur Zeit der Abfassung des Briefes keine Juden in Babylon mehr aufgehalten hätten, wogegen die Verweisung auf Mayerh. S. 129. Wiesel. S. 557 genügt. Es müßte also, wie jetzt auch allgemein geschieht, wenn nicht Rom, jedenfalls das chaldäische Babylon verstanden werden. Hiegegen spricht aber der Umstand, daß das ganze Alterthum von einer Reise des Ap. nach Babylon und von der Gründung einer Kirche daselbst durch ihn, welche doch nach u. St. anzunehmen wäre, nichts weiß, was kaum zu begreifen ist (vgl. Windischmann a. a. O. S. 131). Dagegen spricht für Rom „die ungeachtet dieses ἐν Βαβυλῶνι von einem Aufenthalte des Petrus in Rom, nicht aber in Babylon, zeugende altchristliche Ueberlieferung“, dann „der offenbare Bezug des Ausdrucks ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή auf die Ueberschrift des Briefes, wo die

*) Auch Weiß S. 362, zu dessen Annahme der Abfassung des Briefes im Jahre 54 Rom freilich nicht paßt.

Christen ἐκλεκτοὶ διασπορᾶς genannt sind" (so daß den aus der Völkerwelt gesammelten, in ihr zerstreut lebenden Reichsgenossen als die zu Babylon Erwählte die in Rom, dem Mittelpunkte dieser Völkerwelt und ihrer gottfeindlichen Macht, gesammelte Gemeinde des Herrn gegenübergestellt wird); endlich „die eben so offenbare Verwandtschaft des Briefes mit dem nach Rom und dem von Rom aus nach Ephesus geschriebenen Briefe des Paulus" — so Hofm. Schriftb. a. a. O. II, 2, S. 641, wohin wir auch für die prophetisch-symbolische Bedeutung des Namens Babylon verweisen, sowie auf E. Nägelbach's eingehende Erörterung dieses Gegenstandes in seiner Schrift: Jeremia und Babylon, Erl. 1850, namentl. S. 5—17. Man wendet ein, daß eine derartige Bezeichnung Roms wohl für die Sprache der Apokalypse (14, 8. 17, 5, vgl. V. 18. 18, 2. 10 u. a.) passe, nicht aber für den Briefstil, und namentlich nicht in einer solchen Grußbestellung. Aber wir haben gesehen, wie sich auch die Bezeichnung der Leser in der Zuschrift mit ἐκλ. παρεπίδημοι (1, 1) über die gewöhnliche Nüchternheit einer Adresse weit erhebt, und wie das Gleiche von der Bezeichnung συνεκλεκτή an u. St. gilt. Wem aber konnte diese der alttest. Weissagung entstammende Bezeichnung Roms näher liegen, als eben dem Ap., dessen Brief sich durchweg in alttest. prophetischen Beziehungen bewegt? Und wie geeigneten Anlaß zu dieser Bezeichnung hatte er gerade dann, wenn er die unter dem Hasse der Völkerwelt leidenden Leser von der Gemeinde zu Rom, also „aus dem Mittelpunkte des Völkerthums" (Hofm.) tröstend zu grüßen hat. Mißverständlich konnte der Ausdruck für die Leser in keinem Falle seyn: denn hätten sie es nicht schon vorher gewußt, von wannen dieser ap. Brief an sie gelangt, so mußten sie es durch den Ueberbringer erfahren; dann aber verstanden sie auch sicherlich, warum der Ap. Rom also benennt, und woran er sie mit dieser Benennung mahnen will, vgl. V. 9 εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων κτλ. v. Harleß, welcher diese Auffassung gegen die vorschnelle Verwerfung der Neueren in Schutz nimmt, verweist darauf, daß man in jüdischen Schriften constant symbolische Bezeichnungen Roms bald durch Hauptstadt Edoms, bald durch Rom findet (Otho lex. rabb. p. 602. Schöttg. hor. hebr. p. 1125). Die Sache steht demnach so, daß man zwar nicht aus dem Contexte der Stelle er-

weisen kann, daß Rom gemeint seyn muß, aber behaupten darf, daß wenn der Aufenthalt des Ap. zu Rom und die Abfassung unseres Briefes daselbst an sich das Wahrscheinlichere und das geschichtlich einzig Verbürgte ist, der Context der Stelle gegen diese Annahme nicht nur nicht streitet, sondern sie in hohem Grade begünstigt. Das gilt auch von der Bestellung des Grußes von Markus. Denn einstimmig lehrt die altkirchliche Ueberlieferung, soweit sie sich darüber vernehmen läßt (vgl. die Stellen bei de W. Einl. §. 99 b. not. a), daß Markus, der Evangelist, den sie hier ausdrücklich versteht (Eus. h. e. II, 15. VI, 25. Oec.), mit Petrus in Rom gewesen ist und dort sein Evangelium verabfaßt hat. Die Annahme eines leiblichen Sohnes des Petrus (Mtth. 8, 14; 1 Cor. 9, 5), welche auch Oek. schon kennt, und welche neuerdings diejenigen vertheidigt haben, die unter der συνεκλεκτή die Frau des Ap. verstehen, hat keinen Halt in der Ueberlieferung und verliert auch an Halt im Contexte, wenn ἡ συνεκλ., wie gewiß, die Gemeinde ist. Vielmehr grüßt der Ap. erst von der Gemeinde, in der er dermalen thätig ist, und dann von Markus, der ihm im Dienste an dieser Gemeinde behilflich ist. Daß Petrus von frühe her, noch vor Paulus, mit diesem Johannes Markus bekannt war und sein geistlicher Vater in Christo seyn konnte, lehrt Apgsch. 12, 12, und daß die Leser von ihm wußten, läßt auch seine Nennung in Col. 4, 10; Philem. 23; 2 Tim. 4, 11 vermuthen. Auch seine Erwähnung, wie die des Silvanus, steht in vollem Einklang mit der paulin. Verwandtschaft des Briefes; hinsichtlich des chronologischen Moments vgl. die Einl. S. 37. Daß Paulus τέκνον 1 und 2 Tim. 1, 2; Philem. 10, nicht υἱός in gleichem Falle gebraucht, ist in Ansehung dieses geistlichen Verhältnisses, das allgemein als ein γεννᾷν Gal. 4, 19; Philem. 10 u. a. bezeichnet wird, ohne allen Belang, vgl. 1 Cor. 4, 15; Mtth. 12, 27 und das hebr. בֵּן LXX υἱός 1 Kön. 20, 35; 2 Kön. 2, 3. 5. Uebrigens will hier mit υἱός nicht blos das geistliche Vaterverhältniß wie 1 Cor. 4, 15, Gal. 4, 19 u. a. bezeichnet seyn, sondern zugleich das dienende Verhältniß der Liebe, in dem Markus zu Petrus steht, etwa wie Phil. 2, 22; so schon Erasm. (qui mihi filii est vice) Gerh., Steig., Bess. u. A.

V. 14. An die Grußbestellung aus der Ferne reiht sich die Aufforderung zur wechselseitigen Begrüßung der Leser mit dem

Kusse der christlichen Bruderliebe bei der öffentlichen Vorlesung des Briefes. Das Gleiche nur in den paulin. Briefen Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Theſſ. 5, 26, wo das φίλημα als ἅγιον, wie hier als φιλ. ἀγάπης (vgl. 1, 22. 4, 8) bestimmt wird. Der Sinn dieser Sitte (vgl. im Allgemeinen Win. RWB. unter Kuß) war nicht Bestellung der vorangegangenen Grüße der Abwesenden (gegen Steig.): denn solche gehen weder 2 Cor. 13, 12 noch 1 Theſſ. 5, 26 voran, sondern als im Auftrage des Ap. vollzogen, zunächst eine Besiegelung der Liebe dessen, in dessen Namen sie sich küssen, zugleich aber der eigenen wechselseitigen Liebe, ohne deren Voraussetzung eine solche Aufforderung nicht ergehen konnte. Dieser Sinn ergibt sich namentlich aus 1 Theſſ. 5, 26. **Osculum caritatis signum et ejus fomentum** (Lyr.).

Εἰρήνη κτλ. Sein letztes Wort ist noch ein Segenswunsch seiner ap. Liebe, ähnlich wie in den paulin. Briefen Röm. 16, 24; Eph. 6, 23. 24 u. a., vgl. auch 3 Joh. 15. Εἰρήνη ὑμῖν, **pax conscientiae, ex reconciliatione promanans; formula petita ex salutatione Christi praesertim post resurrectionem usitata** (Gerh.); in den paulin. Briefen gewöhnlich χάρις (vgl. jedoch Eph. 6, 23). Er meint die εἰρήνη, welche aus der Gnade quillt, in welcher nach V. 12 die Leser stehen, so daß auch hierin der Schluß auf den Anfang 1, 2 zurückweist, wo der Ap. ihnen Gnade und Friede die Fülle angewünscht hat. Πᾶσι ist nachgestellt (vgl. dagegen Röm. 16, 24 μετὰ πάντων ὑμῶν und so constant in allen Briefen, wo πάντων hinzugefügt ist), weil es durch τοῖς ἐν Χρ. Ἰ. bestimmt und bedingt werden soll: euch allen, weil und sofern ihr in Christo J. seyd. Denn der Friede kommt von Christo, und nur denen, die in Seiner Gemeinschaft, in Ihm beschlossen und geborgen sind, wird er zu Theil. Die Formel τοῖς ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ scheint ein Zusatz zu seyn), vgl. 3, 16. 4, 10, ist ächt paulinischer Art, vgl. Röm. 16, 7. Ἀμήν, **particula optantis et confirmantis**, allem Anscheine nach fremde Zuthat.

Nachtrag
über die Schrift:

Der petrinische Lehrbegriff. Beiträge zur biblischen Theologie sowie zur Kritik und Exegese des ersten Briefes Petri und der petrinischen Reden, von Lic. Dr. Bernhard Weiß. Berlin 1855.

Da mir diese beachtenswerthe Schrift bei der Ausarbeitung meines Commentars noch nicht vorlag und leider erst kurz vor Absendung der letzten Partie meines Manuskripts zukam, so daß ich nur vom Schluß des dritten Kap. des Briefes an ihren Consensus oder Dissensus in einigen Hauptpunkten flüchtig noch anmerken konnte, achte ich es für eine Pflicht gegen den Leser, das Verhältniß meines Buches zu dieser neuesten Erörterung über den ersten petrin. Brief in den Hauptzügen hier nachträglich kurz anzudeuten. Denn bei der Neuheit der Resultate, zu welchen diese Untersuchungen gelangt sind, und welche sie als Grundlage für die fernere Auslegung mit großer Zuversichtlichkeit anbieten, möchte es scheinen, als komme mein ohne Beziehung hierauf gearbeiteter Commentar so zu sagen nach dem Feste, schon veraltet, noch ehe er an das Licht getreten ist. Daß dem nicht so ist, versuche ich nicht so sehr meinem Buche zu Liebe, als um der Sache willen darzuthun. Dem Herrn Verfasser jener Schrift aber möge diese nachträgliche Besprechung derselben ein Beweis seyn, daß ich, trotz aller Differenz in der Sache, die Vorzüge seines Buches nicht verkenne, das aus tüchtiger Durchdringung des Stoffes hervorgegangen, mit umfassender literarischer Ausrüstung, mit großer Sorgfalt und scharfem Urtheil geschrieben ist und der theologischen Wissenschaft nicht nur überhaupt durch die Aufstellung einer nach allen Seiten scharf begränzten, in sich geschlossenen Auffassung des Briefes, sondern insbesondere auch durch gelungene Erörterungen über einzelne Stellen des Briefes, über den Zusammenhang des petrinischen Lehrganzen unter sich, wie mit

den Reden der Apostelgeschichte, mit den alttestamentlichen Anschauungen und Begriffen und mit den Reden des Herrn namentlich bei den Synoptikern ersprießliche Dienste leistet.

Nach dem Vorgange des trefflichen Schmid in seiner biblischen Theologie II. S. 151—210 hat Herr Weiß die Aufstellung eines petrinischen „Lehrbegriffes" versucht. Er verzichtet darauf, „den Reichthum der petrinischen Lehranschauungen aus einem Grundgedanken abzuleiten", und will vielmehr nur diese Lehranschauungen „nach den Hauptmomenten, welche auf die eigenthümliche Gestaltung derselben eingewirkt haben, im Einzelnen entwickeln" (S. 23). In welcher Weise er das ausführt, geht aus der Anlage seiner Schrift hervor, indem er im ersten Abschnitte Petrus als den Apostel der Hoffnung, im zweiten als den Apostel der Beschneidung, im dritten als den Apostel Jesu Christi, im vierten als den Mitältesten, im fünften Petrus und Paulus in ihrem Verhältniß zu einander darstellt. Daß hier die Punkte, auf die es ankommt, getroffen sind, ist nicht zu läugnen. Aber erinnern müssen wir doch, daß der Nachweis der Einwirkung jedes einzelnen dieser Momente noch keinen „Lehrbegriff" gibt, und daß, wenn man auch darauf verzichtet, aus einem Grundgedanken das Lehrganze zu entwickeln, doch eine Darstellung des Ganzen wenigstens annäherungsweise so gewiß möglich seyn muß, als es an sich ein solches ist. Dann fällt auf den ersten Blick auf, daß bei Herrn Weiß der erste Punkt: „Petrus, der Apostel der Hoffnung", so abgerissen an die Spitze gestellt und so auch behandelt wird: denn hat die Hoffnung im Lehrganzen die centrale Stellung, welche ihr von Herrn Weiß eingeräumt wird, wornach sie dem Apostel „Mittelpunkt des christlichen Wesens und Lebens" (S. 47) gewesen seyn soll, so müßte das doch in der Darstellung des Lehrbegriffs zum Vorschein kommen. Auch kann die logische Ungleichheit zwischen diesem ersten Abschnitte und den folgenden nicht entgehen. Als einwirkendes Moment hätte doch die Persönlichkeit des Apostels überhaupt genannt werden müssen, aus der ja Herr Weiß selbst das Ueberwiegen der Hoffnung ableitet. Damit würde sich aber dann auch zum Besten der Sache ein viel weiterer Gesichtskreis eröffnet haben. Warum ferner der Abschnitt, welcher von dem besonderen Berufe des Apostels für die Beschneidung handelt, demjeni-

gen vorangestellt wird, der ihn nach seinem allgemeinen Berufe als Apostel des Herrn darstellt, ist an sich nicht abzusehen und läßt sich im vorliegenden Falle nur daraus erklären, daß Herr Weiß sich beeilen mußte, den Gesichtspunkt zu nennen, der eigentlich sein ganzes Buch und auch schon den ersten Abschnitt beherrscht, nämlich die ächt judenchristliche Stellung des Apostels und seines Lehrganzen gegenüber dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriffe. Herr Weiß wird mir kaum widersprechen können, daß seine Schrift eigentlich eine Nachweisung des Judenchristenthums des Apostels Petrus in seinem Verhältnisse zu dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriffe ist. Endlich der vierte Abschnitt: „Petrus der Mitälteste" betitelt, gehört so nicht hierher, da damit kein constituirendes Moment des Lehrganzen, sondern nur ein Fach für die ethischen Grundanschauungen des Apostels benannt wird; aber weder steht die Bezeichnung „der Mitälteste" an sich zu der Paraklese in einem besonderen Verhältnisse, als ob gerade das παρακαλεῖν Sache der Presbyter gewesen wäre, noch ist deutlich, warum die ethischen Grundanschauungen nicht auch unter die vorhergenannten Gesichtspunkte fallen sollten.

Nach meinem Dafürhalten müßte bei Aufzählung der das Lehrganze des Apostels constituirende Momente von dem ausgegangen werden, was Herr Weiß als Drittes nennt: „Petrus, der Apostel Jesu Christi", der von Anfang an Augen- und Ohrenzeuge aller Thaten und Worte des Herrn und namentlich seiner Leiden und Verherrlichungen gewesen ist, der zuerst jenes große Bekenntniß Mtth. 16 abgelegt und die Verheißung des Herrn empfangen hat, mit seinem Bekenntniß von Christo der Fels der Gemeinde zu werden. (Hieher gehört dann namentlich auch der Unterschied von Jakobus, dem Bruder des Herrn.) Weiter käme dann seine Persönlichkeit mit ihren äußeren und inneren Erlebnissen in Betracht, die sich deutlich in unserem Briefe wieder erkennen läßt. (Hier käme allerdings das Hervortreten der ἐλπίς, hier namentlich auch der Unterschied des Petrus, des Mannes der That, von Paulus und Johannes in Berücksichtigung.) Dann weiter sein besonderer Beruf als ἀποστολος τῆς περιτομῆς, der sich, wie Schmid richtig erkannt hat, nicht blos in dem Zusammenhange seiner Lehranschauungen mit dem A. T. überhaupt, sondern vor Allem darin verräth, daß er das dem Christen geschenkte Heil als wesentliche

Erfüllung des im A. B. nur vorbildlich gegebenen und voraus-verkündeten darstellt. Hier würde sich bei näherer Erwägung auch zeigen, daß das Hervortreten der ἐλπίς nicht lediglich auf die religiöse Individualität des Apostels, sondern ebenso gewiß darauf zurückzuführen ist, daß die zeitweilige Erfüllung der Prophetie von selbst den Blick auf die noch ausstehende Vollendung hinrichtet. Herr Weiß hat S. 20 f. Schmid's Auffassung zu kurz abgefertigt; er selbst kommt S. 330, wo er die Einheit des apostolischen Lehrganzen andeutet, auf den Schmid'schen Gesichtspunkt zurück. Als weiteres Moment wäre dann endlich die Stellung des Apostels zur heidenchristlichen Frage (Apgsch. 10. 11. 15, 7—11; Gal. 2.) und sein Verhältniß zu Paulus (nebenbei auch zu Johannes, das sich in dem Hervortreten des Begriffes der ζωή besonders geltend macht) zu würdigen, das wir freilich schon auf Grund dessen, daß wir im ersten Briefe Petri paulinische Briefe berücksichtigt finden, ganz anders beurtheilen, als Herr Weiß es gethan hat. Nach Darlegung dieser Momente und Nachweisung ihres Einflusses, welche auch zu einer Vergleichung mit den Evangelien des Matthäus und Markus auffordern würde (vgl. Schmid a. a. O. S. 211 f.), wäre dann bei einem „Lehrbegriffe" jedenfalls der Versuch anzustellen, das Ganze der petrinischen Lehranschauung darzustellen, was sich mit Hinzunahme der petrinischen Reden nach unserer Meinung auch bewerkstelligen läßt; denn von dem προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου 1 Petr. 1, 20 bis zur αἰώνιος δόξα 5, 10 dürfte es auf keinem wesentlichen Punkte an Aussagen des Apostels fehlen, und würde dabei die nahe Verwandtschaft des petrinischen Lehrganzen mit dem paulinischen recht deutlich heraustreten.

Doch genug über die Behandlung eines petrinischen Lehrbegriffes, die nicht unsere Aufgabe war, und worüber wir uns gelegentlich nur Andeutungen erlaubt haben (vgl. Einl. S. 6 ff. 18. 19 ff. und in der Auslegung). Die zwischen Herrn Weiß und mir vorhandene Differenz fällt vielmehr auf die Seite des zu behandelnden Stoffes selbst. Schon in der Auffassung des Begriffes der ἐλπίς und ihres Verhältnisses zur πίστις kann ich, so sehr ich auch die Hervorhebung des ἐλπίς im ersten petrin. Briefe anerkenne, nicht zustimmen, wenn die ἐλπίς „als Mittelpunkt des christlichen Wesens und Lebens" (S. 47), die πίστις „als bloße

Vorstufe" zu ihr (S. 44) bezeichnet wird, sondern muß es bei dem S. 60. 62 u. a. meines Comm. in Uebereinstimmung mit Schmid Ausgesprochenen belassen; denn im Lehrganzen des Apostels, objektiv betrachtet, nimmt die ἐλπίς wie die πίστις keine andere Stelle ein, als bei Paulus auch. Auch hätte Herr Weiß in Anschlag bringen sollen, daß der erste petr. Brief an Leser gerichtet ist, die über ihren Leidensstand mit der Hinweisung auf die künftige Herrlichkeit getröstet werden, so daß offenbar auch hier, wie bei dem Briefe des Jakobus, die persönliche Individualität des Verfassers und das Bedürfniß der Leser einander begegnen. Es gleicht hierin unser Brief den Thessalonicherbriefen. Auch bemüht sich Herr Weiß schon in diesem Abschnitte wie in Ansehung der ἐλπίς selbst, so auch hinsichtlich der in Verbindung hiermit vorkommenden Begriffe des ἔπαινος 1, 7, der κληρονομία 1, 4, der δόξα als Zieles der Berufung 4, 13. 5, 1. 4. 10 alle paulinische Verwandtschaft zu beseitigen.

Den rechten Schlüssel zum Verständnisse dessen und überhaupt des ganzen Buches erhalten wir erst im zweiten Abschnitte, wo der judenchristliche Charakter der petrinischen Lehre in einer Weise dargelegt wird, die ihre eigene nahe Verwandtschaft mit den Resultaten „der Tübinger Schule" deutlich genug verräth, wenn gleich der Herr Verfasser das nicht Namens haben will (vgl. besonders S. 144—159). Damit kommt denn auch die zwischen ihm und mir bestehende Verschiedenheit der Auffassung recht zu Tage. Das Ideal der alttestamentlichen Gottesgemeinde soll Petrus ausschließlich in der judenchristlichen Gemeinde verwirklicht sehen. Nur „in demüthiger Inconsequenz, welche sich unter den erkannten Willen Gottes beugt", erkenne er die paulinische Wirksamkeit an. „Denn dabei blieb es, daß die Existenz einer Heidenkirche .. ein Widerspruch war mit jener Voraussetzung einer ursprünglichen Alleinberechtigung der Juden in der das Ideal des alttestamentlichen Bundesvolkes verwirklichenden Christengemeinde, in welche die vor der Zeit auf göttliche Weisung aufgenommenen Heidenchristen höchstens als ein verschwindendes Moment aufgehen konnten" (S. 155). Auf diesem Standpunkte soll nun auch unser Brief geschrieben seyn, wie sich von selbst versteht: an judenchristliche Gemeinden mit Uebergehung der Heidenchristen, die ihnen sich etwa angeschlossen haben moch-

ten. Hier erklärt sich das Interesse, welches Herr Weiß hat, allen Zusammenhang des Lehrinhalts des petrinischen Briefes mit dem paulinischen Lehrbegriffe in Abrede zu stellen, indem er das sonst als verwandt Erkannte, dem auch wir arglos nachgegangen sind, ausschließlich aus alttestamentlichen Anschauungen abzuleiten, seiner paulinischen Art durch Umdeutung auf die gläubige Judengemeinde zu entkleiden oder doch den Mangel der specifisch paulinischen „Zuspitzung der Begriffe" darzuthun sucht. Es ist hier nicht mehr der Ort, auf die Durchsprechung des Einzelnen einzugehen, es ist aber unter solchen Voraussetzungen auch kaum nöthig. Denn tragen z. B. die Begriffe der Erwählung, Berufung noch die nationale Beschränkung auf das Israel nach dem Fleische an sich, ist nur das gläubig gewordene Israel das Eigenthumsvolk Gottes, sein heiliges Priesterthum, das allein ihm nahen und opfern darf, so ist selbstverständlich alles Verwandte bei Paulus, der doch auch von einem Nahen zu Gott, von geistlichen Opfern, von dem ἁγιασμὸς πνεύματος, dem οἶκος θεοῦ (ἐν πνεύματι), von einer vorzeitlichen Erwählung (vgl. zu 1 Petr. 1, 1. 1, 20) und zeitlichen Berufung redet, dennoch ein weit Verschiedenes. Und mit vollem Rechte entgegnet Herr Weiß, wenn man ihm anscheinend paulinische Ausdrücke, wie etwa ὑπακοή = πίστις, entgegenhält: Si duo faciunt idem, non est idem. Es wundert uns auch nicht, daß die χάρις θεοῦ als Gabe Gottes 1, 2. 10. 5, 10. 12., so sehr auch sonst die Stellen 1, 2. 5, 12. an paulinische erinnern, dennoch mit der paulinischen χάρις θεοῦ nichts zu schaffen hat, indem ja bei Petrus der Gegensatz zu allem Verdienst aus den Werken fehle; aber das hat uns dennoch gewundert, daß nach Herrn Weiß bei Petrus selbst der Begriff der Gotteskindschaft in seinem bestimmten neutestamentlichen Sinne sich nicht finden soll, da bei Petrus die Liebe Gottes ebenso zurück-, wie die Furcht Gottes und das Knechtsverhältniß hervortritt (171). Nun erinnert zwar der Herr Verf. gleich selbst an die entgegenstehenden Stellen des Briefes (1, 3. 14. 17. 23. 2, 2.), begnügt sich aber damit zu bemerken, daß ja auch Israel im A. B. Kind Gottes heißt, und daß auch bei den Synoptikern der Kindschaftsbegriff, ohne jene dogmatische Bedeutung zu haben wie bei Paulus und Johannes, paränetisch wie hier (1 Petr. 1, 14. 15.) ausgebeutet

werde. Der Gegensatz von Kindschaft und Knechtschaft sey noch gar nicht in das Bewußtseyn des Petrus getreten; selbst hinter Jakobus soll er wie in der Auffassung des Verhältnisses der Heidenchristen (vgl. S. 123), so auch in diesem Stücke (vgl. Jak. 1, 12. 2, 5) zurückbleiben (171 f.). Und das alles soll bei dem Apostel der Fall seyn, der so bestimmt die neutest. χάρις als Besitz des Christen von Allem unterscheidet, was der A. B. an Heilsgütern hatte 1, 10—12. 1, 2., der so ausdrücklich das Kindesverhältniß zu Gott an die Loskaufung aus der Sünde durch den von Ewigkeit versehenen Heilsmittler knüpft (1, 17 ff.), der unsere Sünden in seinem Kreuzestod von uns genommen (2, 24), als der Gerechte für die Ungerechten gelitten hat, um uns Gott zuzuführen (3, 18 ff.), an dessen Blut wir die Sühnung unserer Sünden und die Herstellung einer neuen Gottesgemeinschaft haben (1, 19. 1, 2.), an der wir lediglich durch den Gehorsam des Glaubens ohne anderweitige Bedingung Antheil haben und behalten (1, 2. 5. 8. 9. 14. 21.)! Was vermißt doch eigentlich Herr Weiß bei Petrus an dem neutestamentlichen oder, wie er sagt, an dem dogmatischen Begriffe der Wiedergeburt, wenn doch dem Apostel die Wiedergeburt Princip des neuen Lebens (1, 3. 14. 23.), die πίστις auf Seite des Subjekts ihr Correlat (1, 2. 5. 8. 21. 5, 9 u. a.) ist, wenn die πιστεύοντες als solche die δίκαιοι (vgl. zu 1, 2. 4, 17. 18.), diese die aus der Knechtschaft Erlöseten, Freien (1, 18 ff. 2, 16. ὡς ἐλεύθεροι = ὡς δοῦλοι θεοῦ, woraus ersichtlich, daß der Apostel den Gegensatz und die Einheit des Gegensatzes kennt), die Erben der Herrlichkeit sind, die ihnen bei ihrem Vater im Himmel aufbehalten ist (1, 4. 17.)?

Sind das die Grundanschauungen des Apostels, wofür ich mich auf die Auslegung berufen darf, so ist sofort klar, wie weit dieselben über die national judenchristliche Beschränkung hinausliegen, in welche Herr Weiß sie zu bannen versucht. Die ganze Argumentation des Herrn Verf. fällt aber auch damit dahin, ja sie verwandelt sich zum Theil geradezu in einen Beweis für das Gegentheil, daß unser Brief, woran ich wenigstens keinen Augenblick zweifle, eben nicht judenchristliche, sondern heidenchristliche Gemeinden im Auge hat. Wäre mir diese neueste Schrift vorgelegen, so wäre ich noch schärfer auf diesen und einige andere Punkte

eingegangen; nach dem dermaligen Stande der Auslegung schien es mir nicht einmal Bedürfniß zu seyn. Indessen dürfte auch so das zu den betreffenden Stellen Bemerkte gegenüber dieser Ansicht genügen (vgl. namentlich zu 4, 2—4). Ueber den Hauptpunkt, nämlich den gesetzlich jüdischen Standpunkt des Apostels hinsichtlich der Heidenmission, von dem die gesammte Auffassung des Herrn Weiß ausgeht, will ich hier nicht weiter verhandeln (vgl. S. 8 m. Comm. und meine diss. de consensu locorum Gal. II. et Act. XV., Erl. 1847.); es ist bereits von Anderen, die Herrn Weiß genugsam bekannt sind, darüber zur Genüge verhandelt worden. Wir verweisen nur noch auf von Hofmann's treffliche Erörterung dieses Gegenstandes Schriftb. II, 2. S. 29—74. Aber mein Befremden darüber kann ich nicht zurückhalten, wie der Herr Verf., der doch an der Geschichtlichkeit der Ueberlieferung in den Evangelien und in der Apostelgeschichte festhält, und der sich für die Erklärung des petrinischen Lehrbegriffs auf die Berichte der Synoptiker und selbst des Johannes als authentische bezieht, zu einer Auffassung der Stellung des Petrus zu Paulus und seiner Lehre bekennen kann, welche sich nur mit der Annahme der Ungeschichtlichkeit der Evangelien und der Apostelgeschichte verträgt. Gewiß wird es Herrn Weiß noch von anderer Seite her zugerufen werden, daß man nicht zween Herren dienen kann.

Damit haben wir auch unser Urtheil über den dritten Hauptabschnitt „Petrus, der Apostel des Herrn", in welchem „das specifisch Christliche der Lehranschauung des Apostels" entwickelt und „neben der Anknüpfung an das A. T. vor Allem auf die Anlehnung des Apostels an die unmittelbaren Worte des Herrn" geachtet werden soll, in der Hauptsache schon ausgesprochen. Auch hier erkennen wir gerne an, daß Herr Weiß über die christlichen Lehranschauungen des Apostels und deren Zusammenhang mit den Worten des Herrn bei den Synoptikern und selbst bei Johannes im Einzelnen viel Dankeswerthes gegeben hat; aber eben daher ist es kaum zu verstehen, wie hiemit, um gleich den Hauptpunkt zu nennen, die ebionitisch-judenchristliche Auffassung der Person Christi stimmen soll, welche Herr Weiß dem Apostelfürsten Petrus beimißt (vgl. S. 238 mit S. 249). Hat der Herr Christus seine Präexistenz und wesentliche Einheit mit dem Vater,

seine Herkunft von demselben und seine Rückkehr zu ihm so wie Johannes berichtet selbst ausgesagt, so bedurfte es weder paulinischer Dialektik noch johanneischer Spekulation für den Apostel Petrus, um von der ewigen Präexistenz und wesentlichen Gottheit des Sohnes zu wissen, wie er ja auch der Erste ist, der Christum den Sohn des lebendigen Gottes in keinem anderen Sinne Mtth. 16 bekennt, als in eben dem, über den sich Kaiphas als über eine Gotteslästerung entsetzt, dafür aber auch die Verheißung vom Herrn empfängt, mit seinem Bekenntnisse der Fels der Gemeinde zu werden. Und dennoch soll nun nach dieses Apostels Lehre Jesus, weil er erst zum Messias gemacht worden (Apgsch. 2, 36), seiner Person nach nicht präexistirt haben; nur der Geist, mit welchem Jesus in der Taufe zum Messias gesalbt worden, soll nach petrinischer Darstellung ein reales, präexistentes Daseyn gehabt haben, und nur in ihm „diesem präexistenten Messiasgeiste, Christus eine ideale, oder da dieser ihm bei der Taufe mitgetheilte Geist eben die höhere Natur Christi bildete, in gewissem Sinne auch eine reale" (S. 249). Also dies in der Taufe mitgetheilte „und darum nur accidentelle" πνεῦμα soll bei Petrus Christi göttliche Natur seyn (252 ff.); und in diesem accidentellen göttlichen πνεῦμα soll Christus in den Hades gegangen und dort den Todten gepredigt haben; „Christus selbst, so fern er nach dem Tode allein noch in diesem πνεῦμα seine Existenz hatte, wie er vor der Geburt in ihm präexistirt hatte"(!) hat „nach dem Tode der σάρξ, d. i. des menschlichen Wesens Christi, unter den Todten gewirkt" (254 f.). Erkennt denn Herr Weiß nicht, daß er auch hier Unverträgliches behauptet, daß er vor Allem die Geschichtlichkeit der Selbstaussagen Jesu über seine Herkunft vom Vater muß fallen lassen. Und wie auffallend leicht weiß sich der Herr Verf. über die Einwürfe zu beruhigen, daß doch Petrus 1, 3 Gott ganz ebenso wie Paulus den Vater des Herrn Jesu Christi nennt (vgl. auch Apgsch. 2, 33), indem er dies „eine stereotype doxologische Formel" nennt, die nicht lehrhaft urgirt werden dürfe, oder daß Petrus den Vater, den Geist und Jesus Christus hinsichtlich der Causalität des Heiles und seiner Zutheilung zusammenstellt (S. 243 f., vgl. dagegen Hofm. Schriftb. I. S. 173 f.)! Wir verweisen wegen der hier einschlagenden Stellen, namentlich wegen 1, 11. 1, 20. 3, 18. auf unsere

Auslegung, welche zeigt, daß diese Stellen das wirklich enthalten, was wir von Petrus, dem Apostel des Herrn, dem Felsen der Gemeinde, zum Voraus erwarten.

In ähnlichem Verhältniß, wie hier in der Christologie, soll nun auch die petrinische Lehrdarstellung hinter der paulinischen und johanneischen in den soteriologischen Punkten zurückbleiben. Wir geben allerdings zu, daß Petrus „nicht entwickelt, nicht argumentirt, nicht polemisirt", „seine Lehrweise in gewissem Sinne den Charakter der religiösen Unmittelbarkeit an sich trägt" und in dieser Beziehung hinter der paulinisch-johanneischen Lehrentwicklung zurückbleibt (vgl. Comm. S. 7. 21.); aber wir müssen auch behaupten, daß die soteriologischen Gedanken, welche unser Brief enthält, einen viel tieferen Gehalt und mit der paulinischen, zum Theil auch mit der johanneischen Darstellung eine viel engere Verwandtschaft haben, als Herr Weiß zugesteht. Ich will hier mit ihm nicht erst darüber rechten, ob Petrus die Vorstellung eines Sühnopfers nicht kennt und demnach auch die Erlösung und Sündenvergebung mit ihr nicht in Zusammenhang bringt, ob er 2, 24 nur von einem zur Nachahmung anregenden Eindruck der Predigt vom Tode Christi handle, sondern verweise auf die Auslegung zu 1, 2. 18 ff. 2, 4 f. 2, 21—24. 3, 18—22. 4, 1. als Ganzes. Noch mehr befremdet, daß die Vorstellung von einer realen Lebensgemeinschaft mit Christo weder 2, 24, noch 4, 1 (vgl. meine Auslegung z. d. St.), noch 4, 13 sich bei Petrus finden soll (S. 286—297), obwohl derselbe Apostel von einer ἀναστροφὴ ἐν Χριστῷ, ja ausdrücklich von einem εἶναι ἐν Χριστῷ 5, 14 in paulinischer Weise redet, Christum als den λίϑος ζῶν der Gemeinde darstellt 2, 4 ff., zu dem nahend sie selbst als lebendige Steine zu einem geistlichen Hause erbaut werden, überhaupt aber die Idee des neuen von Christo aus, dem ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (vgl. Apgsch. 3, 15. 5, 30 f., welche Stellen freilich nach Weiß S. 253 Anm. zu sehr nur rhetorischer Art sind, daß man daraus die Lehre von einem Christo immanenten Lebensprincip entwickeln könnte), sich mittheilenden Lebens mit der ihm inwohnenden Macht einer die Christen unter sich verbindenden Gemeinschaft (vgl. zu 1, 22 f. 2, 5) so nachdrücklich hervortreten läßt (vgl. namentlich auch meine Bem. zu 3, 18 ff.).

Herr Weiß erkennt zwar S. 327—329, daß 2, 2—4 von einer persönlichen Gemeinschaft mit Christo die Rede ist, und bringt das ἐν Χριστῷ 3, 16. 5, 14. in Anschlag; aber er glaubt sich damit, daß er auf ähnliche Aussprüche des Herrn bei Johannes 6, 35. 14, 20. 15, 4. 9. u. a. zurückgeht, aller weiteren Berührung mit paulinischen Anschauungen entschlagen zu haben. Abschwächend ist dann auch, um jede paulinische Verwandtschaft ablehnen zu können, die Vermittlung der Hoffnung durch die Auferstehung und Erhöhung Christi gefaßt. Zu Stellen wie 1, 3. 1, 21. bemerkt Herr Weiß: „die Stunde, da den Jüngern die Auferstehung Jesu zur Gewißheit ward, ward für sie die Geburtsstunde zu einem neuen Leben", und ihr Glaube sey damit zur Hoffnung auf den Gott geworden, der nun auch alle seine Verheißungen herrlich hinausführen werde (vgl. dagegen meine Auslegung, welche zeigt, daß ἀναγενν. 1, 3 derselbe Begriff wie 1, 23 ist, und daß es sich an zweiter Stelle nicht blos um die Hoffnung, sondern ebenso um den Glauben an Gott handelt, wonach die Aehnlichkeit mit Stellen wie 1 Cor. 15, 14. 17. gar nicht geläugnet werden kann. Daß der Glaube zugleich Hoffnung werden müsse, sagt die Schrift sonst nirgends, und auch Petrus 1, 21 nicht.) Ebenso wird die Vermittlung der σωτηρία durch die Auferstehung 3, 21 von Herrn Weiß lediglich darein gesetzt (S. 304), daß der zur Rechten erhöhte Messias die richterliche Endentscheidung, also auch die Errettung von der ἀπώλεια aussprechen wird, als ob das ein σώζειν der Taufe δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χριστοῦ heißen könnte (vgl. m. Ausl. z. d. St.)!

Gegen diesen Versuch, die petrinischen Gedanken des tieferen und in ihrer Tiefe mit paulinischen zusammenstimmenden Gehalts zu entleeren, erinnern wir noch an jene Hauptinstanz, an die den meisten Auslegern unzweifelhafte Berührung des petrinischen Briefes mit Stellen paulinischer Briefe, namentlich mit dem Römer- und Epheserbriefe. Denn so lange diese anerkannt wird, ist auch von dieser Seite eine solche Verschiedenheit der petrinischen Begriffe und Anschauungen, wie sie das Verfahren des Herrn Weiß herausbringt, nicht denkbar. In der That erkennt nun auch er in Ansehung des Römerbriefes, jedoch mit fast ausschließlicher Beschränkung auf Kap. 12. 13, eine charakteristische,

auf Benutzung beruhende Uebereinstimmung an und ist geneigt, sie auch in Ansehung des Epheserbriefes zuzugeben; aber er kehrt die Sache um und behauptet vielmehr eine Benutzung des ersten petrinischen Briefes durch den Apostel Paulus. (Ueber die Verwandtschaft mit dem Jakobusbriefe spricht er sich nicht aus.) Das Befremdliche seiner Annahme fühlt Herr Weiß selbst, meint aber, es verschwinde, wenn man nur nicht von der unerwiesenen Prämisse einer feindseligen Spannung zwischen den Uraposteln und dem Apostel Paulus ausgehe (S. 402—405). Aber nach seiner Darstellung (S. 144—159) besteht ja eben zwischen Paulus und Petrus im Wesentlichen die Differenz, welche „die Tübinger Schule" lehrt, nur daß er meint, sie mit der Annahme eines persönlichen guten Einvernehmens zwischen beiden Aposteln zudecken zu können. Wie nun Herr Weiß beweist, daß trotzdem der Ap. Paulus unseren Brief Röm. 12. 13 in einer paraphrasirenden Weise und wohl auch im Epheserbriefe, beide Male in einer Weise benutzt habe, daß die Ursprünglichkeit entschieden auf Seite des petrinischen Briefes zu suchen ist, müssen wir dem Leser selbst nachzulesen überlassen. Uns hat seine Beweisführung gegenüber der von Brückner neuerdings bestrittenen Uebereinstimmung unseres Briefes mit jenen paulinischen in unserer Ueberzeugung von der Richtigkeit dieser Wahrnehmung (vgl. S. 25 m. Comm.), ebendamit aber zugleich auch von der Richtigkeit der Behauptung bestärkt, daß der erste petrinische Brief später als der Römer- und Epheserbrief geschrieben ist, und jene auch von uns behauptete Verwandtschaft der Begriffe und Ausdrucksweisen allerdings besteht.

In welche Schwierigkeiten aber verwickelt sich Herr Weiß, um schließlich noch ein Wort über die historischen Voraussetzungen zu sagen, auf welchen seine Auffassung des Lehrinhaltes beruht, wenn er den ersten petrinischen Brief nicht nur längere Zeit vor die Abfassung des Briefes an die Römer, sondern selbst vor den ephesinischen Aufenthalt des Ap. Paulus, ins Jahr 54 verlegt! Es ist ja freilich eine hübsch runde Ansicht, die Herr Weiß uns bietet, wornach Petrus, durch und durch Judenapostel mit einem starken Beischmack von Ebionitismus, hinsichtlich der Aufnahme der Heidenchristen nur ein fait accompli in Folge göttlicher

Weisung anerkennend, ausschließlich an Judenchristen sich wendet, ohne von Heiden, die etwa sich angeschlossen haben, Notiz zu nehmen; und der Herr Verf. hat ganz Recht, daß Petrus, wie er ihn sich denkt, an die Gemeinden jener Gegenden gar nicht und am wenigsten so, wie er den Brief versteht, hätte schreiben können, nachdem sich die paulinische Heilspredigt in jenen Gegenden ausgebreitet und allenthalben heidenchristliche Gemeinden dem Heidenthume abgewonnen, und das heidenchristliche Element über das judenchristliche das Uebergewicht erlangt hatte. Denn an heidenchristliche Gemeinden könnte er freilich nicht schreiben, daß sich das Ideal der alttest. Gemeinde in der judenchristlichen Gemeinde realisirt habe (vgl. S. 116. 156 f.). Auch können wir Herrn Weiß darin nicht Unrecht geben, daß der petrinische Lehrbegriff, wie er ihn im Verhältniß zum paulinischen darstellt, auch zeitlich am natürlichsten vor die „volle Ausbildung" dieses gesetzt wird (S. 372). Nur muß erinnert werden, daß das Apostelconcil Apgsch. 15 wie die Verhandlung Gal. 2, die mir übrigens identisch sind, mit dem ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγ. Gal. 2, 2, vor die Abfassung des ersten petr. Briefes auch nach Herrn Weiß fallen müssen. Und wenn er gegen Brückner, der den Brief nur wenige Jahre später geschrieben seyn läßt, das Schweigen des Briefes von den galatischen Wirren (S. 157. 371.) einwendet, so müssen wir bei seiner Behauptung der Abfassung im Jahre 54, also nicht lange nach jenen Verhandlungen über die judenchristliche Frage, nicht nur das Schweigen des Petrus über diesen Gegenstand (vgl. dagegen über Paulus Apgsch. 16, 4—6) nicht weniger verwunderlich finden, sondern am meisten dies, wie ein Apostel, dem das Festhalten an jüdischer Lebensordnung so wesentlich ist, daß er nur die judenchristliche Gemeinde als das Volk Gottes im N. B. betrachtet, durchweg so reden kann, als sey der Glaube die einzige Bedingung der neutest. Gottesgemeinschaft, und über die Werke sich um kein Haar anders aussprechen kann, als Paulus auch thut. Daß nun die Leser in der That keine Judenchristen sind, glauben wir im Commentar gezeigt zu haben. Aber auch dies bei Seite, wo sollen denn im Jahre 54 diese judenchristlichen Gemeinden von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien, Bithynien hergekommen seyn? Herr Weiß erinnert daran

(vgl. S. 114 f.), daß nach Akt. 2, 9 Festpilger aus Kappadocien, Pontus und Asien (Phrygien und Pamphylien) in Jerusalem beim Pfingstfeste anwesend waren, von denen manche den Samen des Evangeliums in die Kreise ihrer Glaubensgenossen getragen und so aus geborenen Juden den Stamm der dort entstehenden Christengemeinden gebildet haben mögen. Galatien und Bithynien werden Apgsch. 2, 9 gar nicht genannt; gewiß ist auch, daß, wo immer Paulus auf seinen Missionsreisen hinkommt, sey es nach Pamphylien oder Galatien oder Asia (Ephesus), er nirgends das Christenthum bereits vorfindet, sondern die Gemeinden daselbst erst gründet und als seine Gründung betrachtet, und eine Verbreitung des Christenthums nach Kappadocien, Pontus, Bithynien von eben den durch Paulus christianisirten Gegenden aus allen geschichtlichen Indicien nach erfolgt, also auf paulinische Heilspredigt zurückzuführen ist. Aber abgesehen von dem allen, so leitet ja offenbar unser Brief 1, 12. 25. die Verbreitung des Evangeliums nicht von der Pfingstpredigt zu Jerusalem, sondern von Heilsboten ab, die unter die Leser hinein das Evangelium gepredigt haben, wie auch Herr Weiß selbst S. 333 zugesteht; daher auch seine Annahme, daß Petrus selbst zwischen Akt. 12 und 15 oder nachher in jenen Gegenden gewesen sey, nichts weiter nutzen kann. Die Annahme einer derartigen judenchristlichen Mission aber, gegenüber der heidenchristlichen, von Antiochia aus geleiteten, ist nicht nur eine bloße Fiction, sondern widerstreitet auch der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Hornejus (vgl. bei Weiß S. 364 und S. 36 m. Comm.) hat vollkommen Recht, daß dieser feste und längere Bestand christlichen Wesens, wie er 1, 1 und durch den ganzen Brief vorausgesetzt wird, nicht nur nicht vor, sondern erst längere Zeit nach dem ephesinischen Aufenthalte des Paulus 54—57 denkbar ist; und wir zweifeln keinen Augenblick, daß Herr Weiß mit seiner Ansicht, daß diese Gemeinden, so wie sie in unserem Briefe gezeichnet sind, schon vor jenem ephesinischen Aufenthalt bestanden haben, allein bleiben, oder hoffen vielmehr, daß er sie als unhaltbar bald selbst aufgeben wird; doch ist es freilich schlimm, daß er die Brücke hinter sich abgebrochen hat, da unser Brief seiner Meinung nach nur an Gemeinden geschrieben seyn kann, in denen numerisch und

substanziell das Judenchristenthum durchaus überwog, indem ja in ihm das Heidenchristenthum noch gänzlich ignorirt wird (vgl. S. 99 ff.). Und wenn nun wirklich judenchristliche Sendboten in den 1, 1 genannten Gegenden der paulinischen Heilsverkündigung zuvorgekommen sind, und sie diese Länder mit einem solchen Flor von Gemeinden überzogen haben, später auch Petrus selbst dort gewirkt hat, so soll doch Herr Weiß uns noch sagen: was denn eigentlich die angelegentlichen Versicherungen 1, 12. 1, 25. 5, 12. zu bedeuten haben, daß die Gnade, von welcher der Apostel redet, den Lesern durch die, welche ihnen das Heil verkündigt haben, zu Theil geworden sey. Damit ist es nicht gethan, daß man gegen Neander, Wieseler u. A. geltend macht, daß in dem Briefe sich keine Spuren eines Gegensatzes von Juden- und Heidenchristenthum finden, 5, 12 also keine polemische oder apologetische Beziehung habe (365 Anm.). Darin stimmen auch wir überein (vgl. S. 32); aber einen Zweck müssen diese Versicherungen 5, 12. 1, 12. 25. doch haben; und dieser wird sich bei näherer Erwägung nicht anders fassen lassen, als daß Petrus bei seinem Schreiben an paulinische Gemeinden — wie es denn keine anderen gewesen seyn können — dem von paulinischer Seite verkündigten Evangelium das Siegel seiner Bestätigung aufdrückt, weil der Leidensstand der Leser sie solchen Zeugnisses bedürftig macht (vgl. S. 32 m. Comm.).

So hätten schon die geschichtlichen Verhältnisse den Herrn Verfasser an der Richtigkeit seiner durch und durch judenchristlichen Auffassung unseres Briefes irre machen und zu anderen Resultaten führen sollen. So sehr wir aber bedauern, daß wir sein Buch nicht um seiner sorgfältigen Erörterungen im Einzelnen willen Behufs einer eingehenderen Berücksichtigung bei unserer Arbeit vor uns hatten, so können wir dennoch mit Wahrheit erklären, daß unsere Gesammtauffassung dieses Briefes durch seine Schrift keine andere geworden wäre, da wir die in ihr dargelegte judenchristliche Auffassung des Briefes als verfehlt betrachten müssen, glauben auch gezeigt zu haben, daß Herr Weiß eine Stellung eingenommen hat, die ihn um ihrer innerlichen Halbheit willen entweder der Geschichtsbetrachtung „der Tübinger Schule" entgegentreibt, oder zu näherem Anschluß an die An-

sichten nöthigt, welche „in den practisch-kirchlichen Kreisen, in denen ihm von früh an sich zu bewegen vergönnt war" (Vorrede S. VII) Geltung haben, und die man nicht soweit, wie Herr Weiß thut, preisgeben kann, ohne noch viel Anderes preiszugeben, was er, wie wir wohl sehen, durchaus nicht preisgegeben haben will. Irren wir nicht, so hat Herr D. Weiß seine Ansicht von dem national beschränkten judenchristlichen Standpunkte des Apostels Petrus bereits zu dem ersten Briefe mitgebracht und diesen Brief darnach mit vielem Geschick zurechtgelegt, nicht aber sie aus diesem Briefe selbst gewonnen; denn dieser Brief ist vielmehr ganz dazu angethan, an dieser Voraussetzung irre zu machen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

S. 5 Z. 11 lies: den, statt: der
- 27 Z. 18 l.: solcher, st.: solche
- 29 Z. 9 v. u. l.: Apostels, st.: Apostel
- 49 Z. 10 v. u. l.: bei seiner Reise, st.: auf seinem Wege
- 66 Z. 3 l.: so, st.: 50
- 89—98 l. als Aufschrift: 1, 13—17, st.: 1, 13 — 2, 10
- 103 Z. 2 v. u. l.: was es um, st.: was um
- 113 Z. 21 das; zu streichen
- 117—129 l. als Aufschrift: 1, 22—25, st.: 1, 17—21
- 130 Z. 16 l.: Berufers, st.: Berufes
- 145—147 l. als Aufschrift: 2, 4. 5, st.: 2, 1—3
- 148 Z. 1 v. u. ergänze: bloße, vor Gnadenmittelgemeinschaft
- 149 Anm. Z. 19 ergänze: p. 146, nach Apol. IV. 12 sq.
- 153 Z. 11 v. u. l.: welchen und den, st.: welche und die
- 193 Z. 9 l.: hat? st.: hat.
- 201 Z. 14 und 20 l.: 2, 18, st.: 1, 18
- 279 Z. 6 l.: Theophyl., st.: Theophil.
- 285 Z. 9 v. u. l.: gebundenem, st.: gebundenen

